



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

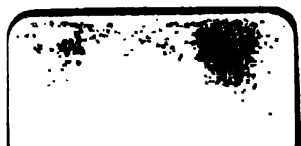
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>







---

Vol. I. quite out  
of print, will  
be supplied as soon  
as a copy has  
been <sup>met</sup> with.















# Historisch-kritische Einleitung

in die  
heiligen Schriften  
des  
alten Testaments

von  
**Dr. J. G. Herbst,**  
ordentlichem öffentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

Nach des Verfassers Tode  
vervollständigt und herausgegeben

von  
**Dr. B. Welte,**  
ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

**Zweiter Theil.**  
**Specielle Einleitung.**

---

**Erste Abtheilung.**  
**Die historischen Bücher.**

---

**Karlsruhe und Freiburg,**  
**Verderfsche Verlagsbuchhandlung.**

**1842.**

100. t. 23.



100. f. 23.



## **V o r r e d e.**

---

Indem ich hiemit die erste Abtheilung des zweiten Theiles der Herbst'schen Einleitung dem Publikum übergebe, kann ich hinsichtlich des Manuscriptes und meines Verhältnisses zu demselben im Allgemeinen auf dasjenige verweisen, was in der Vorrede zum ersten Theile dießfalls schon gesagt worden ist.

Ueber die vorliegende Abtheilung insbesondere aber, von der mehr als die Hälfte von mir ist, glaube ich folgende Bemerkungen vorausschicken zu sollen.

Das Herbst'sche Manuscript, so weit es druckfertig war, habe ich auch hier, wie mir als Herausgeber oblag, nur mit Berichtigung falscher Citate und sonstiger Versehen, ganz abdrucken lassen. Bloß einen einzigen kurzen §. im Buch Josua, der unter der Aufschrift „Unrichtigkeiten und Widersprüche“ eben diese nur sehr kurz und ganz allgemein besprach (der §. würde ungefähr eine Seite gefüllt haben), und fast nur durch die Annahme einer Jahrhunderte nach den Ereignissen geschehenen Aufzeichnung der Geschichte und eines tapferen Widerstandes von Seite der Kanaaniten zu beseitigen suchte, habe ich weggelassen, und an die Stelle desselben den §. über die Entstehungsweise des Buches gesetzt und den weiteren über dessen Glaubwürdigkeit hinzugefügt. Diese §§., so wie überhaupt diejenigen, welche ich selbst hin-

zufügte, habe ich durch einen vorgesezten Asteriscus kenntlich gemacht; es sind außer den genannten noch: 13—19. 20. 32. 35. 40—45.

Wenn mir einzelne §§. nachträglicher Berichtigungen zu bedürfen schienen, so habe ich solche in etwas Heinerem Drucke je am Ende beigefügt, und den jedesmaligen Ort, wohin sie sich beziehen, mit den Buchstaben des lateinischen Alphabets angezeigt. Meinen zum Texte des Verfassers gemachten Anmerkungen aber habe ich, wie beim ersten Theile, ein H. beigefügt, welches zwar aus Versehen einige Male weggeblieben ist, was jedoch schwerlich Irrungen veranlassen wird, da in solchen Anmerkungen gewöhnlich Schriften genannt werden, die erst nach des Verfassers Tode erschienen sind, z. B. S. 28. Anm. 2. 4. 6.

Etwas widerlich wird wohl für Manche der polemische Ton sein, der in meinen Ergänzungen zum Theil vorherrscht. Ich glaube jedoch auf Nachsicht rechnen und erwarten zu dürfen, daß die Unvermeidlichkeit desselben den besonnenern Lesern einleuchten werde. In der That müßte auch das haltbarste Ergebniß der Kritik einer mangelhaften Begründung verdächtig erscheinen, so lange das gegenüberstehende unhaltbare, aber scheinbar gut begründete, nicht auch unmittelbar angefochten würde.

Noch widerlicher mag es Vielen vorkommen, daß ich so häufig eine von des Verfassers Ansicht abweichende Meinung aufzustellen und, so kurz und gut es angien, zu begründen mir erlaubt habe. Hier dürfte vielleicht Folgendes zu meiner Entschuldigung dienen. Der Verfasser schrieb zu einer Zeit, wo die negative Kritik besonders rührig und angesehen war, und oft kein Mittel verschmähte, ihre Gegner wenig-

stets etwas einzuschüchtern, oder gegen das Hergebrachte als etwas schlechtthin Unrichtiges wenigstens argwöhnisch zu machen. Daraus wird wohl seine zuweilen sichtlich geneigte, den einzelnen alttestamentlichen Schriften eine verhältnißmäßig späte Entstehungszeit zu vindiciren, erklärt werden dürfen. Die neologische Kritik hat bekanntlich auf die Nachweisung der letzteren viel Mühe verwendet und aus derselben dann gegen die Glaubwürdigkeit und höhere Auctorität der einzelnen Bücher nachtheilige Folgerungen gezogen. Nur weil der Verfasser vor solchen Folgerungen keine Besorgniß zu hegen vermochte, scheint er sich hinsichtlich der Prämissen zu einer gewissen Nachgiebigkeit verstanden zu haben. Der Herausgeber konnte sich dazu nicht verstehen, obgleich er von jener Besorgniß ebenso frei ist. Denn einerseits hat sich die genannte Kritik bereits so viele Versehen und Uebereilungen müssen nachweisen lassen, daß es nicht mehr erlaubt ist, ihre Behauptungen höher zu achten, als ihre Beweisgründe; und andererseits führte eine unbefangene Prüfung der Sache zu einem ganz anderen Ergebnisse, als sie für das alleinrichtige auszugeben pflegt. Es ist daher nur das Bestreben, unabhängig von äußern dogmatischen oder gelehrten Auctoritäten und Zeitmeinungen, die Sache über sich selbst Zeugniß geben zu lassen, was jenem Widersprechen zu Grunde liegt. Zwar ist dadurch allerdings eine gewisse Disharmonie in das Buch gekommen, gegen welche theilweise vielleicht gerechter Tadel erhoben werden kann. Allein da die vom Verfasser vgetragenen Ansichten, wo denselben widersprochen wird, größtentheils doch hätten berührt werden müssen, auch wenn die Sache ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte Vorlage behandelt worden wäre, so wird auch dießfalls wenigstens



Nachsicht zu erwarten sein. Jedenfalls glaubte ich, bloß um diesen etwaigen Mißstand zu verhüten, meine mit des Verfassers Nachweisungen nicht übereinstimmenden Ansichten um so weniger unterdrücken zu sollen, als die so oder anders gestalteten Ergebnisse der Kritik bei den historischen Büchern für die nachherigen Untersuchungen über die prophetischen und poetischen Bücher nicht ohne erheblichen Einfluß sein können.

Noch glaube ich bemerken zu sollen, daß das Erscheinen der folgenden zweiten Abtheilung des zweiten Theiles voraussichtlich nicht so lange wird verzögert werden, als es bei dieser ersten, in Folge andauernder Hindernisse, leider der Fall war.

---

# I n h a l t.

## Erste Abtheilung der speciellen, Einleitung.

### Die historischen Bücher des ersten alttestamentlichen Kanons.

#### Erstes Kapitel.

##### Die fünf Bücher Moses.

	Seite.
§. 1. Inhalt . . . . .	1
§. 2. Mittel und Wege zur Ausmittlung des Verfassers . . . . .	7
§. 3. Die pentateuchische Geschichte ist den Hebräern nach Moses bekannt . . . . .	7
§. 4. Die pentateuchischen Gesetze sind bei den Hebräern nach Moses in Übung . . . . .	10
§. 5. Die drei mittleren Bücher des Pentateuchs geben den Aufenthalt Israels in der Wüste als ihre Entstehungszeit an . . . . .	16
§. 6. Das fünfte Buch bezeichnet das Ende der Wanderungen durch die Wüste als seine Entstehungszeit . . . . .	20
§. 7. Gründe für eine nachmosaische Entstehung der drei mittleren Bücher . . . . .	24
§. 8. Fortsetzung . . . . .	29
§. 9. Gründe für eine nachmosaische Entstehung des fünften Buches . . . . .	31
§. 10. Fortsetzung . . . . .	35
§. 11. Moses — Verfasser der vier letzten Bücher des Pentateuchs . . . . .	42
§. 12. Entstehungszeit des jetzigen Pentateuchs . . . . .	49
§. 13. Aussagen des Pentateuchs über seinen Verfasser . . . . .	54
§. 14. Das erste Buch Mose's (Genesis). Hypothesen über die Quellen desselben . . . . .	58
§. 15. Plan und Einheit der Genesis . . . . .	70
§. 16. Zeitalter . . . . .	74
§. 17. Verfasser der Genesis, Aechtheit des ganzen Pentateuchs . . . . .	77
§. 18. Glaubwürdigkeit des Pentateuchs . . . . .	78
§. 19. Kurze Geschichte des kritischen Kampfes gegen die Aechtheit des Pentateuchs . . . . .	81

#### Zweites Kapitel.

##### Das Buch Josua.

§. 20. Inhalt . . . . .	85
§. 21. Verfasser . . . . .	87

	Seite.
§. 22. Zeit der Abfassung . . . . .	89
§. 23. Quellen . . . . .	97
§. 24. Entstehungsweise des Buches . . . . .	100
§. 25. Glaubwürdigkeit . . . . .	114
§. 26. Buch Josua der Samaritaner . . . . .	115

### Drittes Kapitel.

#### Das Buch der Richter.

§. 27. Inhalt und Benennung . . . . .	115
§. 28. Eigenthümlichkeit des Inhaltes . . . . .	117
§. 29. Alter des Buches . . . . .	119
§. 30. Integrität . . . . .	125
§. 31. Quellen . . . . .	128
§. 32. Glaubwürdigkeit . . . . .	131

### Viertes Kapitel.

#### Das Buch Ruth.

§. 33. Inhalt . . . . .	132
§. 34. Zweck und Alter . . . . .	133
§. 35. Historischer Charakter . . . . .	134

### Fünftes Kapitel.

#### Die Bücher Samuels und der Könige.

§. 36. Inhalt . . . . .	136
§. 37. Einheit beider Geschichtswerke . . . . .	139
§. 38. Zeit der Abfassung . . . . .	146
§. 39. Quellen . . . . .	152
§. 40. Glaubwürdigkeit . . . . .	161

### Sechstes Kapitel.

#### Die Bücher der Chronik.

§. 41. Name und Inhalt . . . . .	162
§. 42. Abfassungszeit und Verfasser . . . . .	164
§. 43. Verhältnis der Chronik zu den früheren historischen Büchern des A. T. . . . .	177
§. 44. Quellen der Chronik . . . . .	187
§. 45. Glaubwürdigkeit der Chronik . . . . .	199

### Siebentes Kapitel.

#### Die Bücher Esra und Nehemia.

§. 46. Inhalt . . . . .	231
§. 47. Zeitalter der Begebenheiten . . . . .	233
§. 48. Verfasser und Quellen . . . . .	241
§. 49. Abfassungszeit . . . . .	247

### Achtes Kapitel.

#### Das Buch Esther.

§. 50. Inhalt . . . . .	249
§. 51. Zeit der Begebenheit . . . . .	251
§. 52. Glaubwürdigkeit . . . . .	254
§. 53. Verfasser und Zeitalter . . . . .	258

## Zweiter Theil.

### Erster Abschnitt.

#### Die historischen Bücher des alten Testaments.

#### Erstes Kapitel.

#### Die fünf Bücher Moses (1).

##### §. 1. Inhalt.

##### Erstes Buch (2).

Gott erschafft die Welt in sechs Tagen; am siebenten ruht er. I. II, 3. Gott erschafft das erste Menschenpaar in Eden; verbietet dem Manne, von der Frucht des Baumes der Erkenntniß zu essen. II. Eine Schlange verleitet das Weib, das Weib den Mann, von der verbotenen Frucht zu essen. Die Verführerin und die Verführten werden gestraft. III. Kinder des ersten Menschenpaares; Kain erschlägt Abel seinen Bruder; Kains Kinder IV. Abkunftstafel des ersten Menschengeschlechts bis auf Noah. V. Wie sich die Menschen vermehren, verschlim-

(1) Schon Josephus Flavius kennt diese Eintheilung: *Kai toutων πέντε μὲν ἐστὶ τὰ Μωϋσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει, καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς* (contr. Apion. L. I. c. 8.). Die Juden nennen nach dieser Eintheilung das Werk *חֲמִשָּׁה דִּבְרֵי הַתּוֹרָה* (*libri legis in quinque partes divisi*, die fünf Büchel des Gesetzes) und die Griechen *ἡ πεντάτευχος* (so. *βιβλος*). Andere Benennungen sind *סֵפֶר תּוֹרָה*, *βιβλος τῶ νόμου*, oder bloß *תּוֹרָה* *ὁ νόμος*.

(2) Die Juden benennen die einzelnen Bücher nach den Anfangsworten derselben; die Griechen nach dem Hauptinhalt entweder der ganzen Bücher oder der ersten Kapitel. Darum heißt bei diesen das erste Buch *Γένεσις*, Genesis, bei jenen *בְּרֵאשִׁית*. Eine Nachbildung der griechischen Benennung ist *סֵפֶר בְּרֵאשִׁית*.

mern sie sich; Gott beschließt, sie zu vernichten; Gott befehlt dem Noah, gegen eine Ueberschwemmung Vorkehrungen zu treffen; Sündfluth; Ende derselben. VI.—VIII. Bund Gottes mit Noah; Canaans Verfluchung; Noahs Tod; die Noachiden bilden sich zu Völkern. IX. X. Babel wird erbaut, dabei werden die Sprachen verwirrt, und die Menschen werden veranlaßt, sich über der Erde zu zerstreuen. XI. 1—9. Die Weltgeschichte hört nun auf, und die israelitische Familiengeschichte beginnt mit der genealogischen Tafel der Semiten bis Abraham. XI. 10—32. Abraham zieht nach Canaan; Gott verheißt ihm den Besitz dieses Landes; Abraham zieht nach Aegypten, geräth wegen seines Weibes in Gefahr; kehrt nach Canaan zurück; trennt sich von Lot, seines Bruders Sohne, wegen der Weide; erhält neue Verheißungen. XII. XIII. Lot wird bei Gelegenheit eines Krieges mehrerer Könige gegen einander gefangen; Abraham schlägt die Könige, befreit Lot, rettet Sodom und wird von Melchisedek als Sieger gesegnet. XIV. Abraham werden Nachkommen und der Besitz von Canaan verheißt; Geburt Ismaels. XV. XVI. Gott schließt mit Abraham einen Bund, und führt als Bundeszeichen die Beschneidung ein. XVII. Dem Weibe Abrahams wird ein Sohn verheißt; Sodoms Zerstörung verkündigt. XVIII. Lot wird bei der Zerstörung Sodoms gerettet; verliert sein Weib; zeugt Söhne mit seinen Töchtern. XIX. Abraham zieht nach Gerar; Abimelech raubt Sara und gibt sie wieder zurück. XX. Sara gebiert den Isaak; Abraham verstößt die Hagar mit Ismael; schließt einen Vertrag mit Abimelech. XXI. Abraham erhält den Befehl, seinen Sohn zu opfern; seine Bereitwilligkeit wird belohnt mit neuen Verheißungen; Sara stirbt und wird zu Hebron begraben. XXII. XXIII. Abraham läßt in seinem Vaterlande für Isaak um Rebekka werben. XXIV. Abrahams letzte Ehe und Tod; der Retura, Ismaels und Isaaks Kinder. XXV. Isaak will wegen einer Hungersnoth nach Aegypten, bleibt aber auf Gottes Befehl zu Gerar; schließt einen Bund mit Abimelech. XXVI. Isaak altert und erblindet; Jakob erhält durch List das Erstgeburtsrecht. XXVII. Jakob flieht vor Esau nach Mesopotamien; Gott erscheint ihm in einem Gesichte zu Bethel; Jakob kommt zu Laban und dient ihm vierzehn Jahre um Lea und Rachel. XXVIII. XXIX. Jakob, gesegnet mit Kindern und Reichthum, verläßt Laban; seine

zürcht vor Esau; sein nächtlicher Kampf; Versöhnung mit Esau; Ankunft zu Sichem. XXX—XXXIII. Schwächung der Dina, der Tochter Jakobs; Rache ihrer Brüder. XXXIV. Jakob zieht nach Bethel; erhält neue Verheißungen daselbst; der Rachel und Isaaks ob. XXXV. Verzeichniß der Nachkommen Esaus. XXXVI. Joseph, der Sohn Jakobs, wird aus Neid von seinen Brüdern nach Aegypten verkauft. XXXVII. Juda und Lhamar. XXXVIII. Josephs Schicksal in Aegypten; erste Reise seiner Brüder nach Aegypten; Joseph erkennt sie und nöthigt sie, Benjamin seinen Bruder mitzubringen. XXXIX—XLV. Jakob zieht mit den Seinigen zu Joseph nach Aegypten; wohnt im Lande Gosen. XLVI. XLVII. Jakob adoptirt Ephraim und Manasse. XLVIII. Jakobs letzter Segen. XLIX. Jakob wird begraben; Joseph stirbt. L.

### 3 zweites Buch (1).

Verzeichniß der Söhne Israels; ihrer Nachkommen trauriges Schicksal im Lande Aegypten. I. Moses wird geboren, am Hofe Pharaos erzogen; er erschlägt einen Aegyptier, flüchtet sich nach Arabien, und erhält den Auftrag, seine Volksgestoffen zu befreien; Moses geht mit Aaron, den göttlichen Auftrag zu vollziehen. II—IV. Moses findet Widerstand bei Pharao; Moses und Aarons Genealogie. V—VI. Moses und Aaron verrichten Zeichen, ihre Sendung zu beweisen, und nöthigen Pharao, die Israeliten ziehen zu lassen. VII—X. Die Israeliten treffen Anstalten zur Abreise; Einsetzung des Passah; die Israeliten brechen auf; Pharao ändert seinen Entschluß; setzt den Israeliten nach; kommt mit seinem Heere um; Siegeslied des Volkes Israel. XI—XV. 22. Die Israeliten ziehen in die Wüste; murren und sehnen sich nach Aegypten zurück; Gott sendet ihnen Manna und Wachteln. XV. 23 — XVI. Die Israeliten hadern wegen Mangel an Wasser; besiegen die Amalekiten. XVII. Jethro besucht Mose im Lager. XVIII. Die Israeliten kommen am Sinai an; Gottes Erscheinung und erste Gebote. XIX. Verbot der Abgötterei; Gesetze vom Sabbath; von der Freiheit; von Händeln; vom Todschlage; vom Diebstahle; von der Beschädigung am Leibe; vom

(1) מִדְבָּר רָאִי von den Hebräern, *Exodus* von den Griechen genannt. In der Masora und dem Talmud findet sich auch die Benennung *לְבַר דֵּם* (liber de damnis).

Besitzthum und Recht der Unterpfänder. XX. XXI. Gebote vermischten Inhalts. XXII. XXIII. Das Volk gelobt, die Gesetze zu halten; Moses besteigt abermals den Sinai. XXIV. Gott gibt Befehl zum Baue des Feldtempels, zur Verfertigung des heiligen Geräthes, der priesterlichen Kleidung; Einweihung der Priester; Gesetz vom Sabbat. XXV—XXXI. Aaron wird genöthigt, ein goldenes Kalb zur Verehrung aufzustellen; Moses Entrüstung hierüber; Strafe der Schuldigen. XXXII. Moses errichtet außerhalb des Lagers die Stiftshütte; er verlangt, die Herrlichkeit Gottes zu sehen; erhält den Befehl, mit neuen Tafeln am Sinai zu erscheinen; wiederholte Gesetze von Verehrung des wahren Gottes; von den drei Jahresfesten; vom Erstgeburtsrecht; vom Sabbat; Gebot, das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen. XXXIV—XXXV. 3. Anstalten zum Bau des Feldtempels; Verfertigung seiner Geräthe und der priesterlichen Kleidung XXXV. 4—XXXIX. Errichtung und Einweihung des Feldtempels. XL.

#### Drittes Buch (1).

Gesetze von den Brand-, Speis-, Dank-, Sünd- und Schuldopfern; von dem beständigen Feuer auf dem Altare; vom Einweihungsoffer der Priester. I—VII. Einweihung Aarons und seiner Söhne; erstes Opfer Aarons; Unglück seiner Söhne. VIII—X. Gesetz von den reinen und unreinen Thieren; von der Unreinigkeit der Wöchnerin. XI. XII. Vorschriften über den Ausfluß. XIII. XIV. Gesetze von der Unreinigkeit durch Samen- und Blutfluß. XV. Gesetz vom Versöhnungsfest. XVI. Vorschrift, betreffend die Einheit des Gottesdienstes; Verbot des Blutesseßens. XVII. Von erlaubten und unerlaubten Eheverbindungen und widernatürlichen Ausschweifungen. XVIII. Gesetze und Ermahnungen gemischten Inhalts. XIX. XX. Gesetze, die Priester, und die Beschaffenheit der Opferthiere betreffend. XXI. XXII. Gesetze vom Sabbat und den Jahresfesten. XXIII. Gesetze vom Leuchter und den Schaubroden; Strafe eines Gotteslästerers. XXIV. Vom Sabbat- und Jubeljahr. XXV. Segen und Fluch für die Befolgung oder Uebertretung der Gesetze. XXVI. Nachtrag von Gelübden. XXVII.

(1) הַחֹרֶת הַקֶּרֶבֶת, הַחֹרֶת כְּהִיָּם bei den Juden, auch הַחֹרֶת הַקֶּרֶבֶת; eben so bei den Syrern ܠܘܬܐ; ܠܘܬܐ; Λευιτικόν bei den Griechen.

## Viertes Buch (1).

Moses zählt das Volk und theilt es nach Stämmen in Heerhaufen, um durch die Wüste zu ziehen. Eintheilung der Lagerplätze. I. II. Eintheilung der Leviten; ihre Verrichtungen beim Ausbruche des Feldtempels. III. IV. Die Unreinen werden aus dem Lager entfernt; Geseze vom Sühnopfer; vom Reinigungswasser im Falle eines muthmaßlichen Ehebruchs. V. Vorschriften für die Rasiräer; Segnungsformel. VI. Erstes Opfer der zwölf Stammhäupter im Bundeszelte. VII. Vorschrift, betreffend das Aufsetzen der Lampen; Einweihung der Leviten. VIII. Erste Feier des Pascha; die Wolken- und Feuer-Säule; Verfertigung der Posaunen. IX. X. 10. Ausbruch der Israeliten aus der Wüste Sinai; ihre Unzufriedenheit wegen der Beschwerden der Reise; ihre Bestrafung; Wachteln dienen zur Nahrung. X. 11—XI. Aaron und Mirjam murren wider Moses; Strafe der Mirjam. XII. Moses schickt Kundschafter nach Canaan; das Volk murret und wird bestraft. XIII. XIV. Geseze über Gaben und Opfer. Strafe eines Sabbatschänders; Vorschrift wegen der Franzen an den Kleidern. XV. Empörung Korahs, Dathan und Abiram; ihre Bestrafung; das Loos um das Hohepriestertum; Aaron wird darin bestätigt; wiederholte Verordnungen wegen des Priestertums und seiner Rechte. XVI—XVIII. Gesetz von der rothen Kuh und dem Reinigungswasser. XIX. Die Israeliten ziehen in die Wüste Zin; Mirjam stirbt; das Volk erhält Wasser aus einem Felsen; die Edomiten verweigern den Israeliten den Durchzug; Aaron stirbt. XX. Der König von Arab streitet wider die Israeliten und wird besiegt; viele Israeliten sterben an Schlangenbissen; Moses errichtet ein Schlangenbild von Erz; die Israeliten ziehen weiter; besiegen Sihon und Og, und nehmen ihre Länder in Besiz. XXI. Geschichte Bileams. XXII—XXIV. Gögenbienst und Unzucht der Israeliten; ihre Strafe. XXV. Zählung der Weisensfähigen. XXVI. Gesetz vom Erbtheil der Töchter; Josua wird zum Nachfolger bestimmt. XXVII. Berichtnis der Festopfer; Geseze von den Gelübden. XXVIII—XXX. Die Midianiter werden vertilgt; die Beute wird getheilt; Ruben,

(1) נִסְפָּר בְּיָדָיו oder נִסְפָּר בְּמִדְבָּר auch נִסְפָּר הַמִּסְפָּרִים oder נִסְפָּר בְּיָדָיו von den Juden, ἀριθμολ (numeri) von den Griechen genannt.



Gad und Halbmanass erhalten die Ostseite am Jordan zum Besitz. XXXI. XXXII. Verzeichniß der Lagerplätze. XXXIII. Bestimmungen über die Vertheilung des Landes westlich vom Jordan; den Leviten werden ihre Städte angewiesen; Asylstädte. XXXIV. XXXV. Gesetz, die Verheirathung der Erbtöchter betreffend. XXXVI.

Fünftes Buch (1)

Moses, dem Ende seines Lebens nah, ruft warnend und ermahnend die Geschichte des Auszugs aus Aegypten ins Gedächtniß zurück. I—IV. 40. Moses bestimmt auf der Ostseite des Jordans drei Städte zu Asyl. IV. 41—43. Moses wiederholt die zehn Gebote und empfiehlt die Beobachtung derselben. V. VI. Moses gebietet die Vernichtung der Kanaaniter und ihres Götzendienstes; warnt vor Undankbarkeit. VII. VIII. Moses ermahnt sein Volk, Gott nicht wieder zu versuchen, sondern Gottes Satzungen zu beobachten, die Gözenbilder übergall zu zerstören; nur am heiligen Orte zu opfern. IX—XII. Gebot, den Propheten zu tödten, der Israel zu fremden Göttern führen wollte. XIII. Gesetze von der Trauer; von reinen und unreinen Thieren; von Zehnten zu Opfermahlzeiten und zu Erquickung der Dürstigen; vom Erlassjahre; von der Freilassung der Leibeigenen; von den Erstlingen der Heerden. XIV. XV. Von den Jahresfesten; von der Gerechtigkeitspflege; von Harnen und Silbern; von den Opferthieren. XVI—XVII. 1. Vom Zeugenverhör; vom Königsrechte; von den Einkünften der Priester. XVII. 2. — XVIII. 8. Gesetz gegen abgöttische Gebräuche und falsche Propheten; von den Asylstädten; Bestrafung der falschen Zeugen. XVIII. 9. — XIX. Von der Verpflichtung zum Kriegsdienste; vom Kriegsrechte. XX. Sühnung des Totschlags, wenn der Thäter unbekannt ist; Schonung der gefangenen Frauenpersonen; von den Kindern verschiedener Weiber; von ungehorsamen Kindern; von Behandlung der Gekerkten. XXI. Gesetze gemischten Inhalts: daß man sich des irregehenden Viehes annehmen soll; von Nichtverwechselung der Kleider beider Geschlechter; von den Vogelnestern; der Brustlehne; von den Heterogeneis; von den Zeichen der Jungfrauschaft. XXII. Von denjenigen, welche vom israelitischen Bürgerrechte ausgeschlossen seyn

(1) אֵלֶּה הַדְּבָרִים, מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, מִשְׁנֵה, סֵפֶר תְּכֻמֹּת, מִשְׁנֵה, מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, אֵלֶּה הַדְּבָרִים bei den Juden; *Antropologion* bei den Griechen.

soßen; von der Reinlichkeit im Lager; von entflohenen Knechten; vom Bucher; von Gelübden; vom Gebrauch fremder Früchte. **XXIII.** Ehegesetze; vermischte Gesetze zu Gunsten der Dürftigen; von der Schwagerehe; von Maaß und Gewicht; wiederholter Befehl die Amalekiten auszurotten. **XXIV. XXV.** Gesetz von den Erstlingen und Zehnten. **XXVI.** Ermahnungen zur Beobachtung des Gesetzes. **XXVII—XXX.** Moses legt sein Amt nieder und übergibt das Gesetzbuch den Leviten. **XXXI.** Moses Ermahnungslieb; letzter Segen; Lob. **XXXII—XXXIV.**

### §. 2. Mittel und Wege zur Ausmittlung des Verfassers.

Wer ist nun der Verfasser dieses inhaltreichen Werkes? zu welcher Zeit ist es verfaßt worden?

Von den Tagen der beiden jüdischen Schriftsteller Josephus und Philo bis hinauf zu den Zeiten des Esra und Nehemia war es die Ueberzeugung der Juden, daß derjenige das Buch verfaßt habe, der einen so großen Antheil an den meisten der darin erzählten Begebenheiten gehabt hat, nämlich Moses. Aber man hat gegen das Gewicht eines so späten Zeugnisses Einsprache gethan; und allerdings ist der Zeitraum von Esra bis auf Moses so groß, daß wir diese Einsprache achten müssen.<sup>1)</sup> Zugleich liegt uns ob, andere Wege aufzusuchen, die uns mit Sicherheit zur Beantwortung der obigen Fragen führen können. Wir haben die geschichtlichen Erinnerungen und die Eigenthümlichkeiten des bürgerlichen und kirchlichen Lebens des jüdischen Volkes und ihr Verhältniß zu dem Inhalte der fünf Bücher zu betrachten; wir haben zu untersuchen, was das Buch von sich selbst bezeuge, welchen Urheber es anerkenne; endlich, unter welchen Umständen, unter welchen Orts- und Zeitverhältnissen die historischen Relationen niedergeschrieben und die Gesetze gegeben worden seien.

### §. 3. Die pentateuchische Geschichte ist den Hebräern nach Moses bekannt.

Der Pentateuch enthält, wie wir gesehen haben, die älteste Geschichte des jüdischen Volkes und die Gesetze, die ihm in der arabischen Wüste gegeben wurden. Ist sein Inhalt wahr, so muß diese Geschichte den später lebenden Geschlechtern bekannt gewesen seyn; Erinnerungen an sie müssen sich in den Vorträgen der öffentlichen Redner und in den Liedern der Dichter wieder finden.

Und ist es so, so springt es in die Augen, daß wir vom Spättern auf Früheres zurückschließen und sagen dürfen, es muß irgend ein Dokument vorhanden gewesen seyn, aus welchem diese Nachrichten geschöpft sind; diese Gesetze, diese Einrichtungen setzen das Daseyn eines Gesetz-Coder voraus. Würde uns dann ein Dokument vorgewiesen, mit dessen Inhalt die geschichtlichen Erinnerungen und die bürgerlichen und kirchlichen Satzungen übereinstimmen, so ist die Vermuthung gegründet, daß dieses Dokument alt, und eben die Quelle der Gesetze und das alte Geschichtsbuch der hebräischen Nation sey.

Wir wählen für diese einleitende Untersuchung die schriftlichen Denkmäler der Hebräer aus der Zeit zwischen dem Tode Josuas und der Regierung des Königs Josias, und damit uns gegen das nun anzustellende Zeugenverhör keine Einsprache geschehe, sollen diejenigen Aussagen vorläufig übergangen werden, welche als eigene Thaten der später lebenden Referenten betrachtet werden, die nichts beweisen können.

Was hatten denn nun die Israeliten während dieser Periode für eine Geschichte der Vorzeit; was für Verfassungsformen, was für eigenthümliche Gesetze; welche religiöse Ueberzeugungen, welche Kultusformen legaler Art?

In einem öffentlichen Vortrage spricht Micha der Prophet VII. 20. die Hoffnung aus, daß Jehová die Treue, die Verheißungen, die er den Vätern geschworen hatte, in Erfüllung gehen lassen werde. Der Prophet versteht unter den Vätern Abraham und Jakob. Von welcher Art diese Verheißungen waren, setzt Micha als bekannt voraus. Die mosaischen Bücher gedenken ihrer ausführlich an mehrern Stellen 1 Mos. XII. 2. XV. 7. XVII. 7. fg. XXVIII. 13. fg. — Hoseas, einer der frühesten Propheten erinnert in einer öffentlichen Strafrede sein Volk an einige Züge aus dem Leben Jakobs, seines Stammvaters, nämlich daß er im Mutterleibe die Ferse seines Bruders gefaßt, daß er mit Gott gekämpft, einen Engel besiegt, zu ihm geweint und gefleht, daß er denselben zu Bethel gefunden und mit ihm geredet habe (XII. 4. 5.). Die Zeitgenossen Hoseas müssen mit diesen Zügen nicht bloß im Allgemeinen, sondern mit allen ihren einzelnen Umständen bekannt gewesen seyn, weil ihnen sonst die Rede des Propheten unverständlich geblieben wäre. Nun finden sich diese einzelnen Umstände in ihrem Zusammenhange 1 Mos. XXV. 22—25. XXXII. 25—33.

— Eben so findet sich, was dieser Prophet vom Aufenthalte Jakobs in Mesopotamien meldet (XII. 13.) genau 1 Mos. XXVIII. 5. XXIX. 18. XXXI. 41.

In fortdauernder Erinnerung war ein Unglück, welches einige Städte in Canaan, Sodom und Gomorha getroffen hatte. Wollen die Propheten eine furchtbare Verwüstung ankündigen, so nennen sie jene, wodurch diese Städte untergegangen waren (Amos IV. 11. Hof. XI. 18.). Nur wenn das Volk die nähern Umstände dieses Unglücks kannte, war die Rede der Propheten verständlich. Diese sind angegeben 1 Mos. XVIII. 18 — XIX. 24.

Ein Sänger der davidischen Zeit verheißt seinem Herrn und König, daß er Priester seyn werde ewiglich nach der Weise Melchisebeks (Ps. CX. 4.). So allgemein bekannt war also 1 Mos. XIV. 18—20. daß der Psalmist ein Wort für hinlänglich hielt, den Inhalt seiner Verheißung kennbar zu machen.

Daß die Israeliten in Aegypten waren, und daselbst unter hartem Drucke lebten, woraus sie Jehova rettete und durch die Wüste nach Canaan führte, setzen Samuel (1 Sam. XII. 6.) Amos (II. 10. III. 1.) Hosea (XI. 11.) und Micha (VI. 4.) als allgemein bekannt voraus. Selbst die einzelnen Umstände dieses Auszuges kannten die Israeliten genau. Amos gedenkt einer Pest in Aegypten (IV. 10.); Micha verheißt seinen Stammgenossen Wunder, wie in den Tagen des Auszuges aus Aegypten (VII. 15.); unter diese Wunder gehört das Erbeben der Erde und des Berges Sinai (Ps. LXVIII. 8. 9.). Ein Prophet war der Leiter des Volkes durch die Wüste (Hof. XII. 14.). Dieser Prophet war Moses, unterstützt von Aaron und Mirjam (1 Sam. XII. 6. 8. Micha VI. 4.). Vierzig Jahre waren die Israeliten in der Wüste, und Gott sorgte für sie (Amos V. 25.). Alles dieses enthält ausführlich das zweite Buch Moses.

— Höchst merkwürdig ist eine Verhandlung Jephtha's mit dem Könige der Ammoniter (Richt. XI. 12—28.). Dieser König sucht einen Einfall in das israelitische Gebiet zu rechtfertigen. Jephtha zeigt die Nichtigkeit der vorgebrachten Gründe durch Thatsachen aus der israelitischen Geschichte; diese Thatsachen finden sich beinahe wörtlich in den mosaischen Schriften (4 Mos. XX. 14. XXI. 13. 24.). Hosea führt als Beweis der Undantbarkeit der Väter des israelitischen Volkes den Abfall derselben zu Baal Peor an (IX. 10.); die Begebenheit, auf die der Prophet mit

einem einzigen Worte anspielt, findet sich in ihrer ganzen Ausführlichkeit 4 Mos. XXV.; daß sie so, wie sie hier niedergeschrieben ist, dem Volke bekannt war; geht aus der Anwendung, welche Hosea davon macht, hervor.

Als Samuel den König Saul zu einem Kriebszuge gegen die Amalekiten ermahnte, brachte er das feindselige Benehmen derselben gegen die Israeliten in Erinnerung, daß sie nämlich diesen sich in den Weg gestellt haben, als sie aus Aegypten zogen (1 Sam. XV. 2.). Von diesem feindseligen Benehmen gibt das zweite Buch Moses Nachricht (XVII. 8.). Saul folgte der Aufforderung Samuels; bevor er aber die Amalekiten angriff, befahl er den Kenitern, sich aus der Mitte der Amalekiten zu entfernen, damit ihnen kein Leid geschehe; der König gibt den Grund dieser Schonung mit den Worten an: Denn ihr habt Freundschaft gethan an allen Söhnen Israels, als sie auszogen aus Aegypten (1 Sam. XV. 6.). Saul kannte also, was 4 Mos. X. 29—32 erzählt wird. — Unter den Beweisen der göttlichen Huld, mit welcher Jehova sein Volk einst ausgezeichnet hatte, führt Micha (VI. 5.) an, was Balak begann und was ihm antwortete Bileam der Sohn Beors; was Balak begann und was Bileam antwortete, ist verzeichnet 4 Mos. XXII—XXIV. In derselben Rede erinnert Micha seine Stammgenossen an das, was von Sittim bis Gilgal sich zugetragen hat. Zu Sittim hatten sich die Israeliten zur Verehrung Baal Peors verleiten lassen, und zu Gilgal saßen sie festen Fuß im Lande Canaan (Jos. IV. 20.).

§. 4. Die pentateuchischen Gesetze sind bei den Hebräern nach Moses in Uebung.

Das israelitische Volk hatte Anordnungen und Gesetze, die es als von Jehova ausgegangen betrachtete. In allen öffentlichen Vorträgen wird die Uebertretung derselben gerügt, oder ihre Beobachtung eingeschärft (1 Kön. III. 14. VI. 12. IX. 6. XI. 32. Amos II. 4. Mich. IV. 6—8. Jes. V. 24. XXIV. 5. u. s. w.). Die Anzahl dieser Gesetze war groß, „ich schrieb ihnen viele Gesetze,“ sagt der Herr bei Hosea VIII. 12., „aber wie eines Fremden sind sie geachtet.“ Sollte die Rüge der Nichtbeobachtung derselben nicht unbillig seyn, so mußten sie jedermann bekannt, sie mußten schriftlich vorhanden seyn. Diese Gesetze sind in sehr früher Zeit gegeben worden, denn schon die ersten

Könige Israels werden ermahnt, sie zu beobachten, und weder zur Linken noch zur Rechten von ihnen abzuweichen. Betrachten wir die Eigenthümlichkeiten des politischen und religiösen Lebens der Hebräer, so stimmen sie, soferne sie von den Führern des Volks nicht mißbilligt werden, mit den gesetzlichen Anordnungen, die in den vier letzten Büchern des Pentateuchs enthalten sind, auf das genaueste überein.

Daß die Hebräer Jahrhunderte lang keinen König hatten, sagt ihre Geschichte eben so bestimmt, als daß sie keinen haben sollten, indem Jehova ihr König war. „Jehova soll über euch herrschen,“ sprach Gideon zu seinen Stammgenossen, als sie seinem Hause die Herrschaft übertragen wollten (Richt. VIII. 23.). „Nicht dich haben sie verworfen sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht König über sie seyn soll,“ sprach der Herr zu Samuel, als die Israeliten einen König verlangten (1 Sam. VIII. 7.). Daß Israel ein theokratischer Staat seyn sollte, bestimmt ein Gesetz des Pentateuchs ausdrücklich (2 Mos. XIX. 3. fg. 5 Mos. XXXIII. 5.). — Die Priester und die Diener des Heiligthums waren aus einem Stamme mit Namen Levi. Es waren Leviten, welche zu Bethsemes die heilige Lade in Empfang nahmen (1 Sam. VI. 15.); dieselbe trugen, als sie nach Jerusalem gebracht wurde (2 Sam. XV. 24.). Besonders merkwürdig ist die Aeußerung des Ephraimiten Micha (Richt. XVII. 13.): „nun weiß ich, daß mir Jehova wohlthun wird, weil ich einen Leviten zum Priester habe.“ Der Mann hatte einen eigenen Hausgottesdienst eingerichtet und einen seiner Söhne zum Priester bestellt. Er fühlte die Ungesetzlichkeit seiner Handlung und glaubte, sie werde gesetzlich und Gott wohlgefällig, wenn sein Haus-Caplan ein Levit sei. „Nur Leviten konnten also nach Michas Ansicht Gott wohlgefällige Priester seyn. Und so findet es sich in den Büchern des Gesetzes (4 Mos. I. 48—54. III. 14 fg. VIII. 14. 5 Mos. XVII. 8—12.). — In den Tagen Sauls hatten die Israeliten ein bedeutendes Priester-Personal; denn allein in der Stadt Nob wurden fünf und achtzig Priester erschlagen (1 Sam. XXII. 18. 19.). Dieses Personal besaß gewisse Städte eigenthümlich und ausschließlich, denn dieses Nob wird eine Priesterstadt genannt. Und so finden wir das Gesetz 4 Mos. XXXV. in Israel befolgt.

Alle Völker, die einen geordneten Cultus haben, haben auch

gewisse Feste und Feiertage, die der Freude, dem Andenken an merkwürdige Begebenheiten der Vorzeit, und der Ausübung religiöser Obliegenheiten gewidmet sind. Auch die Hebräer hatten lange vor dem Eril dergleichen Feste. Die Propheten erwähnen derselben im Allgemeinen (Amos V. 21. VIII. 10. Hof. II. 13.) und im Besondern des Neumondfestes und des Sabbats (Hof. II. 13. Amos VIII. 5. Jes. I. 13.). An den beiden genannten Tagen war verboten zu arbeiten, und dieses Verbot wurde für so heilig gehalten, daß selbst schlechtgesinnte, habgierige Große es nicht wagten, dasselbe zu übertreten (Amos VIII. 5.). Genau so ist die Vorschrift in den mosaischen Büchern. (2 Mos. XX. 9 fg. XXIII. 12—17. XXXIV. 21. XXXV. 1—3. 4. Mos. XXVIII. 11—15.) — Als nach dem Tode Salomos zehn Stämme dem Hause Davids den Gehorsam aufgekündet und Jeroboam zum Könige erwählt hatten, verordnete dieser, um die Wiedervereinigung seines Volkes mit dem alten Königshause zu verhindern, die Feier eines Festes im achten Mond am fünfzehnten Tage des Mondes, wie das Fest in Juda war. (1 Kön. XII. 32. 33.) Das von Jeroboam angeordnete Fest war also ein altübliches, und kein anderes als das Hüttenfest, welches denselben Tag aber im sechsten Monate nach der gesetzlichen Vorschrift (2 Mos. XXIII. 16. 3 Mos. XXIII. 34—43. 5 Mos. XVI. 13—15.) gefeiert wurde. Dieselbe Stelle, die uns diese Handlung Jeroboams erzählt, macht uns bekannt mit einer, wie es scheint, längst üblichen Sitte der Juden, zum Hause Gottes zu wallen, um daselbst zu opfern. Die Aengstlichkeit, mit welcher Jeroboam diese Wallfahrten zu hindern sucht, zeigt an, daß sie sehr zahlreich waren. Auch lassen die Worte des Königs: Es ist euch zu weit, hinauf zu gehen nach Jerusalem! erkennen, daß sonst kein heiliger Ort im Lande war, wo das Volk seine Opfer und Gaben darbringen konnte. Die so eben bezeichnete Sitte herrschte im Lande, bevor der Tempel erbaut war; denn schon Elkana, der Vater Samuels, pflegte von Jahr zu Jahr nach Silo zu gehen, um anzubeten und zu opfern vor Jehova (1 Sam. I. 3. 21.). Bekannt und befolgt waren demnach die gesetzlichen Vorschriften 2 Mos. XXIII. 14—17, welche solche Wallfahrten gebieten, und 3 Mos. XVII. 1—9. 5 Mos. XII. XVI. welche verbieten, anderswo als an dem einzigen gesetzlichen Heiligthume zu opfern. — Der Prophet Jesaja gedenkt eines Festes, das in der Nacht begangen wurde

(XXX. 29.) und setzt es als so allgemein bekannt voraus, daß er es nur mit einem Worte bezeichnet. Dieses Fest ist das Passa, das einzige, welches in nächtlicher Feier bestand, und dessen die mosaischen Bücher gedenken (2 Mos. XII. 42.). An derselben Stelle erwähnt er auch des Pilgerns auf den Berg Jehova's.

Die Stelle 1 Kön. II. 28—32 macht uns mit einer Eigenthümlichkeit in den Gebräuchen der Hebräer während der Regierung Salomo's bekannt, welche merkwürdig ist. Joab merkte, daß Salomo, sein Herr, ihn tödten wolle; sich zu retten, floh er in das Zelt Jehova's und faßte die Hörner des Altars. Salomo schonte ihn aber nicht, aus der Ursache, weil er zwei Männer, die besser waren als er, gemordet hatte. Im heiligen Gezelte der Juden war also ein Altar mit Hörnern, der ein Asyl darbot, aber vorseßliche Mörder nicht schützte. Alles dieses findet sich in den mosaischen Büchern: der Altar mit den Hörnern, 2 Mos. XXVII. 1—8; seine Heiligkeit als Asyl mit Ausnahme des Falles, daß jemand einen andern mit Hinterlist getödtet hätte 2 Mos. XXI. 13. 14.

Saul ist (1 Sam. XXVIII. 6.) in einer großen Verlegenheit, und fragt Jehova um Rath; aber Jehova, sagt der Geschichtschreiber, antwortete ihm nicht, weder durch Träume, noch durch das Urim, noch durch die Propheten. Was die Träume und Propheten sind, verstehen wir wohl, nicht aber was der Ausdruck Urim sagen soll; und doch war, wie aus den Worten des Geschichtschreibers hervorgeht, dieses Urim ein allgemein bekanntes und gewöhnliches Mittel, Jehova zu befragen. Die mosaischen Bücher allein geben uns Aufschluß: es war ein Theil des hohenpriesterlichen Schmuckes (2 Mos. XXVIII. 30.), durch welchen der Priester Jehova befragen sollte (4 Mos. XXVII. 21.) — Ebenso war den Israeliten der Ausdruck *יחם ה'* (1 Sam. XXI. 7.) wohl bekannt, und damit auch 4 Mos. IV. 7. Aber die Erzählung, wo dieser Ausdruck vorkommt, setzt mehr als 4 Mos. IV. 7. als bekannt voraus. Der ängstliche Wunsch des Priesters, daß David und seine Begleiter vor dem Genuße des Brodes sich möchten vom Weibe enthalten haben, läßt uns die Gesetze 3 Mos. XXIV. 9., 3 Mos. XV. 18. und 2 Mos. XIX. 15. erkennen; das Schaubrod war hochheilig (3 Mos. XXIV. 9.), und ein durch Beischlaf unrein gewordener (3 Mos.



XV. 18.) konnte sich dem Heiligthume nicht nähern (2 Mos. XIX. 15.)

Zu den Wohlthaten, welche die Israeliten Gott zu danken hatten, rechnet der Prophet Amos auch die Erweckung von Nasiräern aus der Mitte des Volkes (II. 11.), und klagt, daß seine Volksgenossen diese Wohlthat verkannt und die Nasiräer gezwungen haben, Wein zu trinken (V. 12.). Enthaltung vom Wein gehörte demnach zu den Obliegenheiten der Nasiräer. Eine andere dieser Obliegenheiten war, kein Scheermesser auf ihr Haupt kommen zu lassen. (Richt. XIII. 5.). Genau diese Obliegenheiten sind vorgeschrieben in dem Gesetze 4 Mos. VI. 1—12., welches demnach bekannt war und befolgt wurde.

1 Sam. XIV. wird erzählt, daß das israelitische Volk nach einem Kampfe mit den Philistern über die errungene Beute hergefallen sei und Schafe und Rinder roh und mit Blut gegessen habe. Das Volk war nämlich sehr matt, und somit dieses Betragen begreiflich. Dennoch waren viele betrübt darüber und sagten dem Könige, daß das Volk gefehlt habe. „Siehe, sprachen sie, das Volk sündigt wider Jehova, daß es mit Blut ißt; und Saul trifft sofort Anstalten, den Frevel zu hindern. Das Verbot des Bluteßens findet sich an mehreren Stellen des Pentateuchs 1 Mos. IX. 4. 3 Mos. III. 17. VII. 26. fg. XVII. 10 fg. XIX. 26. 5 Mos. XII. 16. und die gutdenkenden Israeliten gedachten desselben selbst unter den Zerstreuungen des Kriegs.

David war einst an einem Neumondfeste vom Mahle Sauls abwesend; diese Abwesenheit bemerkte der König, er sagte aber nichts an demselben Tage, denn er gedachte: es ist ihm etwas widerfahren, daß er nicht rein ist, er ist gewiß nicht rein (1 Sam. XX. 26.). Saul waren demnach gewisse Reinheitsgesetze bekannt; jedoch hatten auch andere Völker solche Gesetze, und wir können aus dieser Stelle noch nicht auf ein den Hebräern eigenthümliches Gesetz schließen. Anders aber verhält sich die Sache, wenn wir die Erzählung weiter verfolgen. Saul entschuldigte die Abwesenheit Davids mit dem, daß er etwa unrein sein möchte. Als aber David auch den andern Tag nicht erschien, brach Saul sein Stillschweigen und fragte Jonathan um die Ursache des Ausbleibens Davids. Saul wußte also, daß die Unreinigkeit Davids nicht zwei Tage dauern könne; und so war

nach den mosaischen Büchern; die Fälle, welche Saul voraussetzen konnte, verunreinigten nur bis an den Abend (3 Mos. IV. 16. 18.).

So haben uns denn wenige Aussagen der hebräischen Geschichtschreiber, und einige kurze, zufällig hingeworfene Aeußerungen der Propheten gezeigt, daß den Hebräern die Geschichte ihrer Vorzeit sehr wohl bekannt war, diese aber keine andere ist, als die in dem Buche verzeichnete, welches den Namen des mosaischen führt; daß sodann dieses hebräische Volk von Alters her viele Gesetze hatte, und daß alle, welche späterhin angeführt werden, oder in der Handlungsweise der Hebräer erkennbar sind, genau mit den gesetzlichen Vorschriften übereinstimmen, die das genannte Buch enthält (¹).

Wir wollen jedoch aus dieser Uebereinstimmung noch nicht den Schluß ziehen, daß dieses Buch die Quelle der Gesetze und das alte Geschichtsbuch der hebräischen Nation sei, aus welchen die Späteren geschöpft haben. Die Kenntniß der wichtigsten Begebenheiten der Vorzeit konnte durch mündliche Ueberlieferung erhalten worden seyn. So beruft sich auch wirklich Gideon (Richt. VI. 13.) nicht auf ein Buch, wenn er die Wunder in Aegypten anführt, sondern auf die Erzählungen der Väter; oder die Thaten der Väter und die Schicksale des Volkes lebten in Liedern in dem Gedächtnisse der Nachkommen fort (²). — Was die Gesetze betrifft, so ist es denkbar, daß sie der Gesetzgeber, wie Lykurg, nur mündlich, oder wenn auch schriftlich, deren nur wenige gegeben hat, die dann späterhin in verschiedenen Zeiten von den Nachhabern des Staates vermehrt worden sind. Aus diesen mündlichen Ueberlieferungen nun, aus den

(1) Vergl. auch über diesen Gegenstand Zahn Einleit. ins A. T. II. 1. §. 5. — Rosenmüller: Schol. in V. T. P. I. Vol. I. Proleg. in Pent. II. pag. 10 sq. — Kelle, vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften als Prüfung der de Wette'schen Kritik mosaischer Geschichte. I. Heft. Grepberg, 1811. — Herz. Sind in den Büchern der Könige Spuren des Pentateuchs und der mosaischen Gesetze zu finden? u. s. w. Altona, 1822.

(2) Die Psalmen: 78. 105. 106. 114. können eine Vorstellung von solchen Liedern geben. — Die römische Urgeschichte wurde in Gesängen auf die Nachwelt gebracht. Vgl. Niebuhr, römische Geschichte. I. S. 262. 2te Aufl.

Familienerzählungen, Genealogieen und Niederbruchstücken konnte der historische, aus den nach und nach entstandenen kleinen Gesessammlungen, wozu die Praxis selbst keinen unbedeutenden Beitrag lieferte, konnte der legislative Theil des Pentateuchs entstanden seyn. Welches nun immer die Entstehungsart gewesen seyn mag, Spuren davon müssen sich im Buche finden. Wir müssen daher dasselbe vor uns legen, und untersuchen, an welchem Orte, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen die Bestandtheile desselben, namentlich die Gesetze, mögen niedergeschrieben worden seyn.

§. 5. Die drei mittleren Bücher des Pentateuchs geben den Aufenthalt Israels in der Wüste als ihre Entstehungszeit an.

Wir betrachten hier zuvörderst das zweite, dritte und vierte Buch Mosi, oder die erste Gesetzgebung, welche sich von der zweiten, dem Inhalte des fünften Buches, deutlich scheidet. Von dem ersten Buche unterscheiden sich diese vier durch die Verschiedenheit des Geschichtsstoffes. — Nicht selten finden sich gesetzliche Vorschriften, an welchem Orte etwas gethan werden müsse. Diese Ortsangaben sind wichtig, denn sie zeigen an, welches der Bestand der Dinge war, als diese Gesetze gegeben wurden. Nämlich jemand diese Bücher in die Hände, ohne daß er vorher irgend eine Kenntniß gehabt hätte, und er möchte aus dem Inhalte erschließen, an welchem Orte der Gesetzgeber und sein Volk gewesen sey, so würde er, indem er seine Aufmerksamkeit auf jene Angaben richtete, auf die Entdeckung kommen, daß das Volk, für welches diese Gesetze gegeben worden sind, weder in Städten noch sonst in einem ruhigen und eigenen Wohnsitze, sondern in einem Feldlager gewohnt habe, indem mehrere Gesetze offenbar in einem Feldlager und für ein Feldlager erlassen worden sind. 3 Mos. IV. findet sich das Gesetz von den Sündopfern, ein Gesetz, das für alle Zeiten verbindlich war. Der Gesetzgeber nennt den Ort, wo das Opferrthier verbrannt werden soll, dieser Ort ist ein Platz außerhalb des Lagers (B. 12. 21.) — Das Gesetz von den Aussätzigen 3 Mos. XIII. XIV. ist an keinem andern Orte gegeben worden. „Sobald jemand — ist die Verordnung — vom Priester für unrein erklärt ist, soll er abgesondert wohnen, außerhalb des Lagers soll seine Wohnung sein“ (XIII. 46.). Der Priester mußte, wenn der Aussätzige

gebrüht zu seyn glaubte, herausgehen aus dem Lager, und denselben besichtigen (XIV. 3.) und war der Ausfällige rein, so durfte er ins Lager kommen, aber mußte sieben Tage außerhalb seines Zeltes wohnen (v. 8.) — Der Stier des Sündopfers und der Bock des Schuldopfers sollten nach dem Gesetze von der allgemeinen Versöhnungsfeier hinausgetragen werden außerhalb des Lagers und daselbst verbrannt werden (3 Mos. XVI. 27. 28.) — In einem Lager endlich wurden die Vorschriften von der rothen Kuh und dem Reinigungswasser (4 Mos. XIX.) erlassen. Vgl. 3 Mos. XVII. 3. XXIV. 14. 23. 4 Mos. XV. 35. 36.

Diese Gesetze wurden also erlassen, bevor das Volk eine geordnete bürgerliche Einrichtung hatte und in Städten und Dörfern wohnte. Aber ein Feldlager war eben der Ort, in welchem nach den Aussagen der mosaischen Bücher die Gesetze der Israeliten erlassen sind; die angeführten Gesetze tragen also das Zeichen des Ursprungs an sich, den ihnen die Geschichte anweist.

2) Die Verbindlichkeit anderer Vorschriften wird an einen veränderten Zustand der Dinge in der Zukunft, an den künftigen Besitz eines neuen Landes geknüpft. 3 Mos. XIV. 33—53. werden die Förmlichkeiten vorgeschrieben, welche bei dem Häuser-Ausfalle zu beobachten sind, und die Worte vorangeschickt: Wenn ihr ins Land Canaan kommt, das ich euch geben werde zur Besetzung. Ebenso verhält es sich mit den Gesetzen von der Behandlung neugepflanzter Bäume (3 Mos. XIX. 23.), vom Sabbat- und Jubeljahr (3 Mos. XXV.) u. a. vgl. 3 Mos. XX. 22. 4 Mos. XV. 2. Derjenige also, welcher diese Vorschriften gegeben hat, lebte bevor die Israeliten das Land Canaan in Besitz genommen hatten.

3) Der Verfasser dieser Bücher wußte von vielen Begebenheiten die Zeit, das Jahr, den Monat und Tag anzugeben. Die Israeliten ziehen nach der Niederlage der Aegypter drei Tage durch die Wüste Sur und kommen nach Mara (2 Mos. XV. 22.). — Am fünfzehnten des zweiten Monats kommen sie in die Wüste Sin zwischen Elim und dem Sinai (XVI. 1.). — Am ersten des dritten Monats lagern sie sich am Fuße des Sinai (XIX. 1—3.). — Am dritten Tage nach der Zurückkunft Moses vom Berge erscheint die Herrlichkeit Gottes (XIX. 16.). — Im zweiten Jahre am ersten Tage des ersten Monats wird

das Versammlungszelt aufgestellt; am achten das erste Opfer dargebracht (XL. 17. 3 Mos. IX. 1.). — Im zweiten Jahre, im zweiten Monat, am zwanzigsten Tage bricht das Volk vom Sinai auf (4 Mos. X. 11.). — Es bleibt sieben Tage zu Haseroth (XII. 1—16.). — Von Pharan aus werden Rundschafter ins Land Canaan gesandt; sie kommen nach vierzig Tagen zurück (XIII. 25.). — Das Gesetz von der Versöhnungsfeier wird gegeben nach dem Tode der beiden Söhne Aarons (1).

Eslenso kennt er zufällige Umstände nach Namen und Zahl, die Namen der mithandelnden Personen, ihr Geschlecht und ihren Stamm. — Er weiß, daß zu Elim zwölf Wasserbrunnen und siebenzig Palmbäume waren (2 Mos. XV. 27.). — Er kennt nicht nur die genauen Umstände des Unglücks, welches die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, traf (3 Mos. X. 1—2.); er kennt auch die Namen derjenigen, welche die Leichname aus dem Heiligthume trugen (B. 4.). — 4 Mos. VII. enthält das Verzeichniß der Geschenke, welche die Stammfürsten zur Einweihung des heiligen Gezeltes darbrachten; der Verfasser desselben kannte den Namen jedes Fürsten und den Namen seines Vaters, Namen, Gewicht und Zahl seiner Gaben. — 4 Mos. XXV. 1—17. wird der Frevel erzählt, welchen ein Israelit vor Aller Augen begieng. Der Verfasser der mosaischen Bücher kennt nicht nur den ganzen Vorfall auf das genaueste, sondern auch Namen, Stamm und Geschlecht der Frevler; der Mann hieß Simri, war ein Sohn Salus, eines Stammhauptes der Simeoniten; die Dirne hieß Cosbi, war eine Tochter Zur's eines midianitischen Hauptlings.

Eine solche genaue Bekanntschaft mit Personen und ihren Verhältnissen und mit solchen Nebenumständen der Ereignisse kann nur — das wird uns zugestanden werden — bei einem Zeitgenossen gefunden werden, und bloß mündliche Tradition kann nicht die Quelle dieser Relationen seyn.

4) Mehrere der in den mosaischen Büchern verzeichneten Gesetze sind aus zufälligen Veranlassungen entstanden. Der Verfasser kannte diese Veranlassungen genau, die Personen nach ihrem

---

(1) Vgl. Betrachtungen über die mosaischen Gesetzbücher; in der Tübinger theol. Quartalschrift. Jahrg. 1822. S. 3 fg.

Ramen und Stamm, wegen welcher gewisse Vorschriften erlassen worden sind.

Das Gesetz vom Passa schrieb vor, daß alle Israeliten am vierzehnten des ersten Monats das Passa halten sollten. Nun waren aber etliche Männer zur Zeit, wo diese Feier das erstemal begangen wurde, durch Leiden verunreinigt und konnten das Passa an demselben Tage nicht halten. Sie traten also vor Moses und Aaron und beschwerten sich, daß sie nun den übrigen Israeliten nachstehen müßten. Dieser Fall gab dem Gesetze die Entstehung, daß derjenige Israelit, welcher am vierzehnten des ersten Monats unrein oder weit entfernt sein sollte, das Passa einen Monat später halten solle. (4 Mos. IX. 6—12.).

Noch war nicht bestimmt, welche Strafe den Uebertreter des Sabbath-Gesetzes treffen sollte. Ein besonderer Fall veranlaßte ein Gesetz hierüber. In der Wüste bei Horma las ein Mann Holz am Sabbath. Man führte ihn in Verhaft, bis entschieden war, was ihm geschehen sollte. Moses erhält von Gott den Ausspruch, daß der Thäter außerhalb des Lagers von der ganzen Gemeinde solle gesteinigt werden (4 Mos. XV. 32—37.).

Auf eine ähnliche Weise entstand das Gesetz, die Strafe der Gotteslästerung betreffend. Einstmals lästerte ein Mann in einem Streite Gott. Dieser Mann war der Sohn eines Aegyptiers und einer Israelitin, Namens Schlomith, einer Tochter Dibri's aus dem Stamme Dan. Man legte den Mann in Verhaft, bis Bescheid wurde von Gott, daß der Frevler außerhalb des Lagers gesteinigt werden sollte (3 Mos. XXIV. 10—18.). — Dieser Fall veranlaßte auch das Gesetz. B. 17—22.

Nach den mosaischen Gesetzen konnten bloß die männlichen Erben die Hinterlassenschaft des Vaters erben, und über die Erbfolge im Falle des Abganges männlicher Nachkommen war nichts entschieden. Ein solcher Fall trat ein. Zelophchad, der Sohn Hephers, des Sohnes Manasses, aus dem Geschlechte Manasse war gestorben, ohne Söhne zu hinterlassen. Die Töchter, fünf an der Zahl, Rahela, Noa, Hogla, Milca und Thirza traten vor Moses und sprachen die Erbschaft an. Auf Moses Anfrage wurde sie ihnen zugesprochen; und bei dieser Gelegenheit entstand das Gesetz der Erbfolge mit allen seinen Bestimmungen (4 Mos. XXVII. 1—11.).

Bald hernach traten die Stammhäupter der Geschlechter Si-

leads zu Moses und bemerkten, daß nach diesen Bestimmungen die Besizung Zelophchads ihrem Stamme entzogen werde, wenn Zelophchad's Töchter in einen andern Stamm heurathen würden. Moses schränkte nun das Erbfolgegesetz ein und setzte fest, daß die Erbtochter gehalten seyn sollen, Männer vom Stamme ihres Vaters zu ehelichen, damit die Besizungen nicht übergehen von einem Stamme zum andern. (4 Mos. XXXVI. 1—9.)

Eine so genaue Kenntniß der Veranlassungen der Gesetze und der dabei thätigen Personen kann nur bei Augenzeugen oder Mit-handelnden gesucht werden. Eben so ist es mit Verzeichnissen, wie wir sie 4 Mos. I—IV. XIII. 1—13. XXVI. finden.

Ein großer Theil des Inhalts der drei Bücher trägt also die Zeichen des Ortes und der Zeit an sich, wo er verfaßt worden ist, und es ist der Ort und die Zeit, an dem und zu der er verfaßt seyn muß, wenn er so alt ist, als die Ueberlieferung annimmt. Diese Zeichen sind, wie die angeführten Stellen beweisen, nicht von fremder Hand, sie sind einer Natur mit dem Inhalte selbst und machen einen wesentlichen Bestandtheil desselben aus. Nichts übrig mehr, als daß diese Bücher auch denjenigen nennen, der sie verfaßt hat. Sie nennen ihn, und es ist derselbe, der auch die Gesetze gegeben, und den die spätere Geschichte allgemein als Verfasser nennt, nämlich Moses.

5) Mehrere Male wird in diesen Büchern gesagt, daß Moses etwas aufgeschrieben und das Aufgeschriebene dem Volke vorgelesen habe. Nachdem die Israeliten die Amalekiter besiegt hatten, erhielt Moses den Befehl: schreibe dieses zum Gedächtniß in ein Buch (2 Mos. XVII. 14.) — Das Verzeichniß der Züge und Lagerplätze der Israeliten (4 Mos. XXXIII. 1—49.) schrieb Moses auf: „Und Mose schrieb ihren Ausgang und ihre Züge, nach dem Worte Jehovas“ (B. 2.). — Die Gesetze 2 Mos. XX. 22. — XXIII. 33. schrieb Moses: „Da schrieb Mose alle Worte Jehovas“ (XXIV. 4.). —

§. 6. Das fünfte Buch bezeichnet das Ende der Wanderungen durch die Wüste als seine Entstehungszeit.

Dieses Buch hat nach Inhalt und Form manche Aehnlichkeiten mit den drei vorangehenden. Wie in diesen sind auch im Deuteronomium die Gesetze nicht nach der Aehnlichkeit des Inhalts vorgetragen, sondern sie liegen in dem Buche ohne Beziehung auf

einander, und die kleinern und größern Sammlungen derselben bilden wahre Miscellanea. Die Zeitfolge scheint der einzige Faden zu seyn, an dem sie fortlaufen. — Es ist zweitens dasselbe Volk, dem diese Gesetze gegeben werden, es ist das Volk, welches durch die starke Hand Gottes aus Aegypten geführt wurde, und im Begriffe steht, Canaan, das Land der Väter, in Besitz zu nehmen; es sind auch dieselben Motive, aus welchen der Gesetzgeber die Beobachtung der Gesetze empfiehlt, endlich ist es wieder ein Feldlager, in welchem der Führer zu seinem Volke spricht. (XXIX. 9. 10.)

Auf der andern Seite bietet es bedeutende Verschiedenheiten dar. Die frühern Bücher enthalten nebst den Gesetzen Erzählungen der mannigfaltigsten Begebenheiten, dieses Buch enthält nur sehr wenige historische Relationen. Das Deuteronomium enthält Vorträge, wie sie in den frühern Büchern nicht vorkommen, nämlich Reden an das Volk, weitläufige Ermahnungen, Gesetze und Anordnungen, die als bekannt vorausgesetzt werden, genau zu beobachten. Der innige, väterliche, oft bittende Ton dieser Reden, die Wiederholung derselben, läßt erkennen, daß in dem Gemüthe des Redners Empfindungen eigenthümlicher Art erwacht sind. Der Gesetzgeber, der in diesem Buche spricht, lebt in einer spätern Zeit, als derjenige, den wir in den frühern Büchern handeln sehen, denn er übersieht den Lauf der Begebenheiten, mit welchen uns die frühern Bücher bekannt machen; er setzt die ganze frühere Gesetzgebung voraus, und baut auf derselben fort. — Das Volk ist zwar noch in einem Lager, aber es ist im Begriffe, dieses mit Städten und Dörfern zu vertauschen, denn die Gesetze mehrten sich, welche nur in einem geordneten Gemeinwesen, bei haussüßigen Bürgern ihre Anwendung finden. Selbst die Denkungsart des Volkes hat sich geändert; der Führer hat nicht mehr mit rohen Schaaren zu thun, die sich bei jeder Schwierigkeit, die sich ihrem Zuge entgegen setzte, in das Land ihrer Knechtschaft zurückzogen; er hat ein neues Geschlecht vor sich, dem er die Fähigkeit und den Willen zutraut, seinen Blick zum Höhern zu erheben, und sich von Gesetzen leiten zu lassen, welche Veredlung der Sinnesart, Beförderung der Humanität, rege Theilnahme an fremdem Wohl und Wehe zum Zwecke haben.

Wer ist nun der Führer dieses Geschlechts, wer gab diese Gesetze, und hielt diese Anreden? Das Buch nennt uns Mose, den Verfasser der frühern Gesetze. Jedes Blatt nennt uns diesen.



Es ist aber auch Moses, der den Inhalt dieses Buches geschrieben hat. (XXIX. 20. XXXI. 9—12.)

Wie erklären wir aber die Eigenthümlichkeiten, wodurch sich dieses Buch von den frühern unterscheidet? Aus dem Unterschiede der Zeit und aus der veränderten Lage der Dinge, mit welcher uns das Buch selbst bekannt macht. Folgende Betrachtungen werden zeigen, wie in eben diesen Eigenthümlichkeiten die Bestätigung liegt, daß Moses diese Vorträge gehalten und diese Gesetze gegeben hat.

Das Deuteronomium umfaßt die Vorträge, welche Moses im eilften und zwölften Monate des vierzigsten Jahres der Wanderschaft gehalten hat. Das Volk stand auf der Ostseite des Jordan auf den Ebenen Moabs, welche bereits an einige Stämme vertheilt waren, und erblickte das reizende Land, welches in kurzer Zeit sein werden sollte. Setzen wir uns in die Lage des Führers und versuchen wir es, seine Empfindungen nachzuempfinden; und prüfen wir sodann den Inhalt des Deuteronomiums.\*

Nach wenigen Tagen sollten die Israeliten in den Besitz des Landes treten, nach welchem sie sich seit vierzig Jahren gesehnt hatten. Mit diesem Besitz sollten sich die bisherigen häuslichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gänzlich umgestalten, und die Anordnungen, den Dienst Jehovas betreffend, in allen ihren Einzelheiten ins Leben treten. Aber dieser Besitz erforderte noch einen schweren, und wie es dem weisen Führer nicht entgehen konnte, einen lange daurenden Kampf. Die Bewohner, welche vertrieben werden sollten, waren zahlreich, stark und muthig und bereit, ihr Land gegen die andringenden Fremdlinge aufs äußerste zu vertheidigen. Dieser Kampf schob selbst im glücklichsten Falle die Vollendung des neuen Staatsgebäudes und damit die Ausführung der religiösen Anordnungen auf unbestimmte Zeit hinaus, während welcher der Eifer für das neue Leben erkalten, das Andenken an die Bedingungen des Besizes von Canaan und an die gesetzlichen Vorschriften des Gesetzgebers sich mindern konnte. Das Bedenklichste war, daß der Führer noch vor dem beginnenden Kampfe von dem Schauplatze abtreten und die Vollziehung aller seiner Anordnungen fremden Händen anvertrauen sollte.

Wir sollten nun denken, daß Moses die kurze Zeit noch werde benützt haben, sein Volk zum Muth und zur Ausdauer, vor allem aber zur Beobachtung der Gesetze und zur Furcht Gottes zu er-

mahnen, und daß er bei der veränderten Lage der Dinge manche seiner frühern Vorschriften werde modificirt oder abgeändert, auch einige neue gegeben haben. Alles dieses thut er. Zuvörderst läßt er es sich angelegen seyn, die Beweise der Gunst Jehovas und der Erfüllung seiner Verheißungen schon während des Zuges durch die Wüste seinem Volke ins Gedächtniß zu rufen und an die Pflicht zu mahnen, gegen Jehova dankbar und treu zu seyn (I—IV. 41. VIII. IX. XI.). Dann bringt er die wichtigsten Anordnungen der ersten Gesetzgebung in Erinnerung und stellt seinem Volke die Folgen des Ungehorsams vor (VI. X. 12. XI. XII. u. a.)

Nun Moses eine bestimmtere Ansicht des Landes gewonnen, und dritthalb Stämme sich bereits häuslich niedergelassen haben, ändert er mehrere frühere Gesetze. Vorher durften die Israeliten ihr Vieh nur vor dem heiligen Zelte schlachten (3 Mos. XVII. 3. 4.); nun sie sich in einem geräumigen Lande ausgebreitet hatten und sich bald noch mehr ausbreiten sollten, war die Vorschrift unausführbar, und sie erhalten die Erlaubniß, überall im Lande ihr Vieh zu schlachten, sofern sie es nicht zu opfern gedächten (5 Mos. XII. 15.). — Verboten war, Zinsen zu nehmen (2 Mos. XXII. 24. 3 Mos. XXV. 36. 37.). Dieses Gesetz erhält nun die Modification, daß von Ausländern Zinsen zu nehmen erlaubt wurde (5 Mos. XXIII. 21.). — Anfangs waren nur drei Asylstädte bestimmt (2 Mos. XXI. 12. 13.). Dieses Gesetz erhält der sich immer mehr entwickelnden Ordnung der Dinge gemäß mehrfache Modificationen (4 Mos. XXXV. 9—34. 5 Mos. XIX. 2—12.). — Bgl. 3 Mos. XXIII. mit 5 Mos. XVI. 5—16. — 2 Mos. XX. 13. mit 4 Mos. XXXV. 30. und 5 Mos. XVII. 6—14. 5 Mos. XIX. 15—21. — Beispiele von neuen Anordnungen, welche die veränderte Lage des Volkes erforderte, sind 5 Mos. XVI. 18. XXII. 1—9. XIX. 14. XXVII. 17.

Wenn wir im Deuteronomium eine veränderte Denkart des Volkes wahrnehmen, so ist auch dieses so, wie wir es erwarten müssen. Alle Israeliten, die den Boden Aegyptens vor vierzig Jahren verlassen hatten, waren bis auf wenige während der Wanderung gestorben, und hatten ihre Ansprüche an das verheißene Land ihren Söhnen und Enkeln hinterlassen. Diese, durch fremde Knechtschaft nicht verwildert, unter den Augen des besorgten Führers herangewachsen, brachten ein rauhes zwar, aber

doch für Gesittung und Humanität empfängliches Gemüth an die Ufer des Jordan. Und für dieses neue, durch die Aussicht auf das nahe Glück nur noch empfänglicher gewordene Geschlecht sind die schönen Gesetze XXIV—XXV. 4. XX. 5—7. 19. XV. 7. 8. XXII. 6. 10. XXIII. 1. XXI. 1. gegeben. So ist nun alles in diesem Buche an seinem Orte; Reden, Ermahnungen, Wiederholungen, gesetzliche Anordnungen stimmen mit der Lage des Führers und seines Volkes überein, — der ganze Inhalt ist also so, wie er seyn muß, wenn er wahr ist.

5. 7. Gründe für eine nachmosaische Entstehung der drei mittleren Bücher.

Dennoch hat man seit einiger Zeit diese Bücher demjenigen abgesprochen, dessen Namen sie tragen, und dieselben für die Compilation eines sehr spät lebenden Schriftstellers gehalten. Man hat nämlich in der Form sowohl als im Inhalte Spuren einer ganz andern als der mosaischen Zeit entdeckt zu haben geglaubt. Anfänglich hielt man nur einzelne Theile für nachmosaisch; im Laufe folgender Untersuchungen, denen man den Pentateuch unterwarf, entzog man dem alten Moses ein Stück um das andere, bis er endlich im Besitze keines mehr war. Bei der Prüfung dieser Spuren einer nachmosaischen Zeit trennen wir wieder die Genesiß von den legislativen Büchern, die erste Gesetzgebung von der zweiten und die Gesetze selbst von den historischen Relationen, und nehmen nur dann keine Rücksicht auf die Verschiedenheit des Inhalts, wenn die Beschaffenheit der vorgebrachten Beweise gegen die Richtigkeit diese Rücksicht nicht gestattet.

I. Man hat entdeckt, daß, wie die Genesiß, die wir einweilen bei Seite lassen, auch die vier letzten Bücher kein systematisches, nach einem geordneten Plane fortlaufendes Ganzes bilden, sondern aus verschiedenen, durch Ueberschriften und Schlußformeln bezeichneten, vereinzelt und abgerissenen schriftlichen Aufsätzen bestehen <sup>(1)</sup>. Aus dieser Mehrheit von schriftlichen Aufsätzen schloß man auf Mehrheit der Verfasser.

---

(1) Vater, Commentar über den Pentateuch. III. Theil. S. 522—543. Bertholdt, historisch-kritische Einleit. III. Th. S. 768. fg. — Vorzüglich Hartmann, historisch-kritische Forschungen über die fünf Bücher Moses. S. 169—235.

Die Entdeckung iſt richtig. Manche Theile dieſer Bücher ſind leicht trennbar und geben ſich als beſondere Aufſätze zu erkennen durch Ueberschriften z. B. 2 Moſ. VI. 14. 16.; durch Schlußformeln z. B. 3 Moſ. VII. 37. 38. XI. 46. 47. XIV. 57. XV. 32. XXVI. 46. XXVII. 34.; durch die Abgeſchloſſenheit des Inhalts z. B. 3 Moſ. XIX. XXIII. oder die Abgeriſſenheit deſſelben wie 2 Moſ. XXI. 12—37. XXII. XXXIV. 3 Moſ. XXIV. 1—9. 10—23. XXVI. 1. 2. 4 Moſ. VI. 1—21. 22—27. XV. 32—41. XXVII. 1—11. 12—14. 15—23. Aber nicht bloß in den moſaiſchen Büchern läßt ſich dieſe Entdeckung machen; beinahe in allen übrigen Büchern iſt dieſe Trennbarkeit und Abgeriſſenheit einzelner Theile ſichtbar. Wie verſchiedenartig ſind die Stücke in Jeſaia's Weiſſagungen; wie abgeriſſen ſtehen z. B. XIV. 24—27. 28—32. XXI. 11. 12. 13—17. XXII. 15—25. da? Im Prediger, in deſſen Inhalte man die ſtrengſte Einheit erwarten ſollte, wie loſe, unzuſammenhängend und abgeriſſen iſt alles? Dennoch hat man aus dieſer Trennbarkeit nicht den Schluß gezogen, daß die Bücher aus Aufſätzen verſchiedener Verfaſſer erwachſen ſeyen. Trennbarkeit der einzelnen Theile eines Werkes kann nämlich ganz andere und viel näher liegende Urſachen haben, als Mehrheit der Verfaſſer. Eines Buches Zuſammenhang wird ſehr loſe ſeyn, wenn es aus Quellen geſchöpft wurde, die nur ſehr ſpärlich floßen; oder wenn es in einer Zeit verfaßt wurde, wo man die Geſetze des Stils und kunſtgerechter Zuſammenſetzung noch nicht kannte. Ein anderes wird trennbar ſeyn, wenn das Material, das ſeinen Inhalt bildet, nicht aufgehäuft vor dem Verfaſſer lag, ſondern tagebuchartig mit ihm entſtand, mit ihm wuchs und mit ſeinem Ende ſich abſchloß. Fragmentariſch endlich wird ein Buch ſeyn, an welches der Verfaſſer ſeine letzte Hand nicht mehr legen konnte, und das als Poſthumum, ſo wie es war, von einer fremden Hand herausgegeben wurde. Verſetzen wir uns in die Zeit und in die Lage Moſiſ, und wir finden alle dieſe Vorausſetzungen anwendbar auf ſein Buch, und Mehrheit der Verfaſſer könnten wir nur dann als Grund der Trennbarkeit der moſaiſchen Bücher anerkennen, wenn Sprache und Geiſt in den verſchiedenen Theilen verſchieden wäre, was noch nicht dargethan worden iſt.

II. In dieſen Büchern finden ſich, ſagt man, Wiederholungen, welche als deutliche Anzeigen verſchiedenartiger

Aussätze und der Verschiedenheit der Verfasser zu betrachten seyen (¹). Wiederholungen finden sich allerdings, aber wir müssen unterscheiden zwischen Wiederholungen gesetzlicher Vorschriften und historischer Nachrichten. Die ersten können keine Bedenklichkeit erregen in einem Werke wie das mosaische ist. Es enthält kein Gesetzbuch im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern die Geschichte einer Gesetzgebung, die doppelter Art, für die Gegenwart und für die Zukunft berechnet war. Gesetzbücher enthalten Gesetze, die im Laufe der Zeit vielfache Modificationen und Abänderungen erlitten hatten, die aber nur nach ihrer letzten Abänderung aufgenommen sind. In einer Geschichte der Gesetzgebung dürfen wir auch eine Anzeige der verschiedenen nähern Bestimmungen erwarten, wie sie nach und nach nöthig geworden sind. Und als solche nähere Bestimmungen und Erweiterungen künden sich die meisten als Wiederholungen bezeichneten Stellen an, andere sind gar nicht Wiederholungen. So sind die Stellen 3 Mos. III. 17. VII. 26. XVII. 10. XIX. 26., das Verbot des Bluteßens enthaltend, nicht bloße Wiederholungen. VII. 26. ist die Rede vom Fette und Blute der gefallenen Thiere, und die Erinnerung an das allgemeine Verbot natürlich. XVII. 10. wird das Verbot auf die Fremdlinge ausgedehnt, und ausdrücklich erinnert, daß der Genuß des Blutes schon früher den Israeliten untersagt worden sey (²). — Ebenso verhält es sich mit dem Befehle 3 Mos. XI. 40. und XVII. 15.; der erstere ist an die Israeliten, der letztere an Israeliten und Fremdlinge gerichtet. — 3 Mos. XIX. 31. und XX. 27. sind keine Wiederholungen, denn an der ersten Stelle wird verboten, Todtenbeschwörer und Wahrsager zu befragen, an der zweiten, solche Künste zu treiben. — Die einander so sehr ähnlichen Gesetze 3 Mos. XVIII. 7—23. und XX. 9—18. sind nicht bloße Wiederholungen, indem die erstere Stelle das einfache Verbot enthält, an der letztern aber die Strafe bestimmt wird, die den Uebertreter treffen soll. — 3 Mos. XXIV. 17—22. ist allerdings Wieder-

(1) Hartmann a. a. O. S. 193. fg.

(2) 3 Mos. III. 17 aber spricht vom Blut (und Fett) der Opfethiere, während VII. 26 den Genuß des Blutes überhaupt verbietet und für den Fall der Uebertretung die Strafe festsetzt. XIX. 26. dagegen ist allerdings Wiederholung, aber keine leere, sondern neue Einschränkung des frühern Gesetzes. S.

holung von 2 Mos. XXI. 23—25.; aber jene Stelle zeigt zugleich, wie nothwendig oft solche Wiederholungen waren. Im Lager hatte eine Schlägerei zwischen einem Israeliten und einem Fremden Statt gefunden, wobei letzterer noch sich des Verbrechens der Gotteslästerung schuldig machte. Der Gesetzgeber läßt ihn wegen dieses Vergehens steinigen; bringt aber wegen der vorgefallenen Schlägerei die Strafe in Erinnerung, welche jeder auch der Fremdling zu erwarten hat, welcher einen andern tödtet (¹).

III. Bedenklicher würde die Sache allerdings, wenn Wiederholungen historischer Nachrichten sich finden würden; denn es ist nicht wohl denkbar, daß ein Schriftsteller Begebenheiten, die er selbst erlebt hat, in seinem Geschichtsbuche zweimal erzählen sollte, es wäre denn, er erzähle das einmal einfach das reine Factum, und führe dann später das Factum bei irgend einer Gelegenheit, in einem Vortrage z. B. an; nur dürfen in diesem Falle in diesen Nachrichten von einerlei Begebenheit keine wesentlichen Abweichungen oder Widersprüche seyn. Wir dürfen daher die Stellen nicht übergehen, welche als solche Wiederholungen angeführt werden. 4 Mos. XI. 16 fg. soll der wiederholte Bericht von der 2 Mos. XVIII. 13 fg. weitläufig erzählten Einführung des Collegiums der siebenzig Aeltesten seyn (²). Wäre dieses der Fall, so würden sich diese beiden Berichte einander auch noch widersprechen, indem nach der ersten Stelle Jehova, nach der letzten Jethro die Maasregel veranlaßt. Aber die beiden Stellen reden nicht von derselben Thatsache. Das auf den Rath Jethro's eingeführte Collegium schlichtete die minder bedeutenden Rechtsstreitigkeiten des Volkes und bestand aus Vorgesetzten über tausend, hundert, fünfzig und zehn; ihre Anzahl war also außerordentlich groß, und jeder richtete in dem ihm angewiesenen Kreise, ohne deshalb zur Stiftothütte kommen zu müssen. Das andere Collegium bestand nur aus siebenzig Personen, und wurde später, und bei einer ganz andern Veranlassung und zu einem ganz andern Zweck eingeführt. Beim Ausbruch

(1) Ueber einige andere solcher vorgeblichen Wiederholungen vgl. Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. Heft. VI. S. 89 fg. Nachmosaisches im Pentateuch u. S. 100 ff.

(2) Hartmann a. a. D. S. 196.

einer gefährlichen Meuterei nämlich setzte Moses dieses Collegium nieder, damit es ihn gegen den Andrang der wilden Schaaren unterstütze, und beitrage, das gereizte Volk zu beschwichtigen. — Nicht anders verhält es sich mit dem vorgeblichen doppelten Berichte der wunderbaren Hervorsprudelung des Wassers (2 Mos. XVII. 5. fg. 4 Mos. XX. 8. fg.) <sup>(1)</sup>. Das erstemal wurden die Israeliten mit dem Felsenwasser gelabt zu Raphidim noch vor der Ankunft am Sinai (4 Mos. XXXIII. 14. 15.) im dritten Monate, nachdem sie das Schilfmeer verlassen hatten; das zweitemal zu Kades kurze Zeit vor dem Tode Aarons (4 Mos. XX. 1. 14. 16. XXXIII. 36—38.) im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge <sup>(2)</sup>. — Daß uns 2 Mos. XVI. 14. 15. und 4 Mos. XI. 7—9. eine doppelte Beschreibung von einer und derselben Sache gegeben wird <sup>(3)</sup>, ist richtig; aber gewiß ist auch, daß letztere Stelle eine Glosse ist, von einer spätern Hand zur Erklärung einer unbekannten Sache beigefügt <sup>(4)</sup>. — Zu den Nachrichten, in welchen bedeutende Abweichungen und Widersprüche sich finden sollen, rechnet man unter andern 2 Mos. IV. 18. vgl. mit XVIII. 2. weil an letzterer Stelle als bekannt vorausgesetzt werde, daß Moses sein Weib und seine Söhne zu seinem Schwiegervater zurückgeschickt habe, wovon doch IV. 18. nichts gemeldet worden sei <sup>(5)</sup>. Mir scheint, daß eben deshalb die Bemerkung XVIII. 2. nachgetragen worden sey, weil sie IV. 18. übergangen worden war <sup>(6)</sup>. — Einen geraden Widerspruch will man 4 Mos. XVI. 32. vgl. mit Kap. XXVI. 11. entdeckt haben, weil an letzterer Stelle bemerkt werde, die Söhne Korah's seyen nicht gestorben, wogegen nach ersterer die ganze Familie Korah's verschlungen worden sei <sup>(7)</sup>. Man hat schon früher den Wider-

(1) Hartmann a. a. D. S. 195.

(2) S. Nachmosaisches im Pentateuch x. S. 115.

(3) Hartmann a. a. D. S. 196.

(4) Ueber jedem Zweifel steht jedoch die Behauptung einer Interpolation hier keineswegs, weil die fragliche Beschreibung des Wassers an beiden Stellen ganz gut paßt und die Wiederholung somit auch von einem Verfasser ihren guten Grund hat. Vgl. Nachmosaisches x. S. 114.

(5) Hartmann a. a. D. S. 225.

(6) Uebergangen wurde sie aber hier, weil sie nicht nöthig war, Vgl. Nachmosaisches x. S. 122. f.

(7) Hartmann a. a. D. S. 232.

spruch durch die Annahme zu heben gesucht, daß unter den Angehörigen Korah's (כִּלְיָהוּדָם אֲשֶׁר לְקָרָח) die Dienerschaft und die Anhänger Korah's zu verstehen seyen. Mit dieser Deutung — sagt man aber — vertrage sich nicht die bestimmte Versicherung des Textes Kap. XVI. 32., daß alle ohne Ausnahme mit Häusern und Besitzungen plötzlich vertilgt worden seyen. Dennoch ist die angeführte Deutung die richtige, und Kap. XVI. 32. ist ihr keineswegs entgegen. Sehen wir den Bericht von der Empörung der Rotte Korah's Kap. XVI. genauer an. V. 1. zählt der Geschichtschreiber die Frevler nach Namen und Zahl sorgfältig auf. Der erste ist Korah, aus dem Stamme Levi; dann werden Dathan und Abiram aus dem Stamme Ruben genannt; endlich wird die Zahl der Anhänger zweihundert und fünfzig erwähnt. Hätten Söhne Korah's an der Meuterei Theil genommen, in einem so sorgfältigen Berichte wären sie mit dem Vater genannt worden. Da dieses nun nicht geschehen ist, so waren die Söhne Korah's nicht unter der meuterischen Rotte, und blieben am Leben. Die Stelle XVI. 32. betreffend, so schweigt sie wieder gänzlich von den Söhnen Korah's; und die Familien, die verschlungen wurden (בְּתֵיחֶם) werden ausdrücklich von den Leuten unterschieden, welche Korah angehörten. Kein Widerspruch findet sich also zwischen den beiden Relationen (¹).

#### §. 8. Fortsetzung.

Der Pentateuch, sagt man, enthalte Gesetze und Anordnungen, die so speciell sind, daß sie nur das Product einer spätern Zeit seyn können, indem alle Gesetze ihrer Urform nach allgemein sind, und sich überhaupt gar nicht aufs Einzelne einlassen können; dieses gelte namentlich von den Opfer- und Ritualgesetzen (²). Er enthalte sodann Gesetze, die schon am Sinai, also gleich im Anfange der Wanderung gegeben worden seyn sollen, da sie doch erst in künftigen Zeiten und unter ganz andern Localverhältnissen in Wirksamkeit treten konnten (³). Sehr leicht lassen sich diese Einwürfe heben.

(1) Ueber eine erhebliche Anzahl noch anderer derartiger Wiederholungen und Widersprüche vgl. Nachmosaisches 10. S. 111. ff. 121. ff.

(2) de Wette, Beiträge zur Einleitung i. a. T. 1 Bd. S. 261. fg.

(3) Vater, a. a. D. S. 447.



Wollte Mosés, wie es uns seine Geschichte berichtet, den neuen Cultus, den er unter seinem Volke einzuführen gedachte, schon in der arabischen Wüste ins Leben treten lassen, so mußte er nothwendig alle jene Anordnungen treffen, ohne welche überhaupt kein Gottesdienst gehalten werden kann. Er mußte den Stamm bezeichnen, aus welchem die Priester und ihre Gehülfen genommen werden sollten; er mußte sich über die Eigenschaften dieser gottesdienstlichen Personen, über ihre Berrichtungen, ihre Kleidung im heil. Dienste, ihre Einweihung und ihre Einkünfte aussprechen; eben so mußten Bestimmungen da seyn über das Heiligthum, dessen Geräthschaften, über die Opfer, die Opferthiere, ihre Beschaffenheit und das ganze Opferceremoniel; endlich mußten Gesetze gegeben werden über die Obliegenheiten des Volks gegen Jehova und seine Diener u. s. w. — Wenn diese Ritualgesetze ein Product der spätern und zwar der königlichen Zeit sind, wie man annimmt, warum findet sich in denselben keine Spur dieser Zeit? keine auch nur leise Anspielung auf die von David eingeführte Tempelmusik, auf den Tempel auf dem Berge Zion? wie kommt es, daß das ganze gottesdienstliche Geräthe als tragbar beschrieben, und die Priesterklasse namhaft gemacht wird, die das Geräthe tragen soll? wie kommt es, daß nie einer der Borhöfe des salomonischen Tempels genannt wird, wo dieses und jenes geschehen, wohin dieses und jenes gebracht werden soll, daß es immer nur der kleine Borhof vor dem Bundeszelte ist, wo die Opfer gebracht werden sollen?

Den zweiten, von Vater gemachten Einwurf hat Eichhorn mit der Bemerkung widerlegt, daß Mosés die Absicht hatte, schon das nächste Jahr nach dem Auszuge aus Aegypten Canaan zu erobern, und die Anordnungen geltend zu machen, die auf andere Verhältnisse paßten (1).

---

(1) Indem die Gegner der Richtigkeit der mosaischen Schriften endlich selbst zugestanden haben, daß einzelne Bestandtheile derselben, Gesetze sowohl als Lieder, als mosaisch zu betrachten seien, (vgl. de Wette, Einleit. S. 227. 5. Ausg. S. 214 f. Bleek in Rosenmüller's Repert. I. S. 3. fg.), so haben sie damit auch die lange genug vorgebrachten Einwürfe, daß die Schreibkunst den Hebräern in den Tagen Mosés noch nicht bekannt, und daß die Sprache Mosés eine andere gewesen sey, als die des Pentateuchs, aufgegeben, und wir sind nun der Mühe überhoben, diese Einwürfe zu prüfen. Vgl. auch Hartmann a. a. O. S. 643—676. Ueber eine Menge anderer vorgeblich nachmosaischer Gesetze, vgl. Nachmosaisches u. S. 211 ff.

## § 2. Gründe für eine nachmosaische Entstehung des fünften Buches.

Das Deuteronomium hat man nicht allein Mose abgesprochen, sondern dasselbe auch für ein von den vorangehenden Büchern ganz verschiedenes Product gehalten, welches in einer viel spätern Zeit als die genannten Bücher geschrieben worden sey. Als Beweise führt man an a) den Umstand, daß das 4. Buch Mose nicht nur ausdrücklich (4 Mos. XXVI, 13.) die ganze letzte mosaische Gesetzgebung umfasse, sondern auch Moses Geschichte bis zum letzten Punkte führe (4 Mos. XXVII. 12—23.), und das 5. Buch uns auch in derselben ganz auf demselben Punkte lasse (vgl. 5 Mos. I. 1—5. IV. 46. mit 4 Mos. XXXVI. 13. — 5 Mos. XXXI. mit 4 Mos. XXVII. 12—23.) <sup>(1)</sup>; b) Verschiedenheiten und Widersprüche und zwar 1) in geschichtlichen Anführungen (X. 1. ff. vgl. mit 2 Mos. XXXIV. 1. ff. — X. 6. 7. mit 4 Mos. XXXIII. 30—38. — I. 15. mit 2 Mos. XVIII. und 4 Mos. XI. — I. 20—23. mit 4 Mos. XIII. 1. 2. — I. 44. mit 4 Mos. XIV. 45. — II. 28. 29. mit 4 Mos. XXI. 22.) — 2) in Gesetzen (V. 15. vgl. mit 2 Mos. XX. 10. 11. — XIV. 3—21. mit 3 Mos. XI. — XV. 1—11. mit 3 Mos. XXV. — XV. 12—18. mit 2 Mos. XXI. 2—11.); 3) in einzelnen Ausdrücken <sup>(2)</sup>; c) den veränderten Geist und Charakter des Buches <sup>(3)</sup>.

Was den ersten Beweis betrifft, so findet ganz dasselbe Verhältniß Statt zwischen dem 3. und 4. B. Moses. Auch 3 Mos. XXVI. 46. findet sich ein 4. B. XXXVI. 13. ganz ähnlicher Schlusstitel, und doch finden sich wieder Gesetze, welche in der Wüste Sinai gegeben wurden 3 Mos. XXVII. 4 Mos. V. 5—31. VI. IX. 1—14. X. 1—10. Eben so führt das 3. B. und der Anfang des 4. B. Moses Geschichte nicht weiter als das 2. B. Beweist demnach dieser Umstand nichts für die Verschiedenheit der Verfasser der drei mittleren Bücher, so beweist er auch nicht, daß das 5. B. von einem andern verfaßt worden sey.

Die Verschiedenheiten und Widersprüche in geschichtlichen Anführungen betreffend, so können sie, verdienten die angeführten

(1) de Wette, Einleit. S. 202. §. 157. 5te Ausg. S. 207.

(2) Vater a. a. D. S. 493. fg.

(3) de Wette a. a. D. S. 201. §. 156. 5te Ausg. S. 207.

Stellen auch wirklich diesen Namen, weder befremden noch die Aechtheit des Buches verdächtig machen. Sie kommen in Reden vor, in welchen Moses die wichtigsten Begebenheiten der vergangenen Zeit in kurzen Umrissen seinem Volke vor das Gemüth führt, um ihm die Pflicht zu zeigen, gegen Gott dankbar zu seyn und seine Gebote zu halten. Ist es nun etwas unnatürliches oder verdächtigtes, wenn der alte, seinem Ende nahe, und von allem dem, was er um sich sieht, tief ergriffene Redner Begebenheiten, die der Zeit nach auseinander liegen, zusammenrückt, oder den einen und andern Umstand, unter dem sich vor vierzig Jahren eine Begebenheit zugetragen hatte, ausläßt, oder einen Orts- oder Personen-Namen mit einem andern verwechselt? Und dieser Art sind alle die vorgeblichen Verschiedenheiten und Widersprüche des Deuteronomiums. — Wie kurz sich der Redner in seinen Vorträgen faßt, und wie nahe er Begebenheiten, die der Zeit nach sehr ferne von einander lagen zusammen rückt, erschen wir aus 5 Mos. X, 1—11. wo er die Herabkunft vom Berge Sinai neben dem Tode Aarons erwähnt, ungeachtet die beiden Begebenheiten acht und dreißig Jahre auseinander liegen. Wie kann also von einer bedeutenden Verschiedenheit oder von Widerspruch die Rede seyn, wenn der Redner in dem gebrängten Vortrage X. 1—11. die beiden Befehle, die Bundeslade zu machen und die Gesetzstafeln zu hauen zusammenstellt (V. 1.), und den Ort, wo Aaron starb, nur im Allgemeinen bezeichnet (V. 6.).

Daß die Stelle 5 Mos. I. 15. mit 4 Mos. XI. 16. ff. nicht im Widerspruche steht, erhellt daraus, daß dort von einer ganz andern Thatsache die Rede ist, als hier (vgl. S. 27.); sie steht aber eben so wenig mit 2 Mos. XVIII. im Widerspruche; denn der Aufruf Moses an die Israeliten, verständige Männer zu wählen, welche die minder bedeutenden Streitigkeiten schlichten sollten, schließt den Rath Jethro's nicht aus. Die Anordnung der Gehülfen Moses bei Rechtsstreitigkeiten, wenn gleich von einem Fremden angerathen, blieb immerhin Anordnung des Gesetzgebers, die nur mit Zustimmung und mit Rathun des Volkes in Vollzug gesetzt werden konnte (1). — Der vorgebliche Widerspruch von 5 Mos.

---

(1) Wenn ausserdem noch ein Widerspruch zwischen 5 Mos. I. 9. ff. und 2 Mos. XVIII. 13 ff. gefunden wird, weil letztere Stelle die Aufstellung der Richter vor der Ankunft der Israeliten am Sinai, erstere da-

1. 20—23. mit 4 Mos. XIII. 1. 2. ist schon längst durch die Bemerkung gelöst worden, daß Moses den Wunsch des Volkes, daß Kundschafter nach Canaan gesandt werden sollen, vor Jehova gebracht und von diesem den Befehl erhalten habe, Kundschafter abzuschicken <sup>(1)</sup>. — Eben so verschwindet der Widerspruch in 5 Mos. II. 29. mit 4 Mos. XX. 14—21., wenn man mit Rosenmüller (Schol. zu Deut. II. 29.) die Söhne Esaus des 5. B. von den Edomitern des 4. B. unterscheidet <sup>(2)</sup>. — Die Angabe ferner 5 Mos. I. 44., daß die Israeliten von den Amoritern zurück geschlagen worden seyen, läßt sich mit 4 Mos. XIV. 45. sehr wohl vereinigen. In der Rede, wo nur die Hauptbegebenheiten erwähnt werden, erwähnt Moses, sich kurz fassend, nur des einen der kriegsführenden Stämme, der Canaaniter, die er Amoriter nennt, wie sie auch an andern Stellen z. B. 1 Mos. XV. 16. Richt. V. 1. genannt werden <sup>(3)</sup>.

Die Verschiedenheiten in den Gesetzen betreffend, so findet man es höchst auffallend und unerklärbar <sup>(4)</sup>, daß 5 Mos. V. 15. der Auszug aus Aegypten als Beweggrund zur Beobachtung des Sabbats angeführt wird, da doch in der ersten Gesetzgebung 2 Mos. XX. 11. die Israeliten darum den Sabbat halten und keine Arbeit thun sollten, weil auch Gott am siebenten Tage geruhet hat. Aber Moses führt 5 Mos. V. 15. die Wohlthat der Befreiung aus Aegypten nicht als Grund der Einsetzung des Sabbats, son-

gegen kurz vor ihrem Abzuge vom Berg Horeb geschehen lasse; so beruht dies bloß auf einer Mißdeutung des ברת דהורא B. 9.; dieser Ausdruck bezieht sich nur ganz unbestimmt auf die frühere Zeit des Zuges durch die Wüste, in welcher unter Andern auch das אליכר בחרב י' א' Statt (and. S.)

(1) Näheres hierüber findet sich in Hengstenbergs Beiträgen zur Einleitung in's A. T. Bd. III. S. 419. vgl. Nachmosaisches im Pentateuch u. S. 119 S.

(2) Diese Unterscheidung ist jedoch unzulässig. Die Lösung des Widerspruches aber liegt einfach darin, daß die Edomiten den Israeliten anfangs den Durchgang durch ihr Land verweigert, später aber gestattet haben. Vgl. Nachmosaisches S. 130—132. S.

(3) Vgl. hierüber Hengstenberg, Beiträge III. 421 ff. Nachmosaisches S. 152. S.

(4) „Cur vero celebrandi Sabbati causa h. l. alia, quam Exod. XII. 11. (XX. 11.) asseratur, dicere non habeo.“ Rosenmüller in den Schol. zu Deut. V. 12.

bern als Motiv zur Schonung der Fremdlinge und der Knechte und Mägde am Sabbat an. Wie Moses an den vielen Stellen, wo er den Israeliten Milde gegen die Leibeigenen und Fremdlinge einschärft, als Motiv beisetzt, weil auch sie Fremdlinge und Knechte in fremdem Lande gewesen seyen, so thut er es auch hier wieder. Die Worte: „Darum hat dir Jehova, dein Gott geboten, den Sabbat zu halten,“ sind daher von den übrigen Worten desselben Verses zu trennen, und lediglich als Wiederholung von V. 12. und als allgemeiner Schlußsatz von V. 12—15 zu betrachten <sup>(1)</sup>.

Die übrigen Gesetze, die man noch anzuführen pflegt, sind allerdings von frühern verschieden, aber darum, weil die veränderte Lage des Führers und des Volkes, Aenderungen, Erweiterungen oder Einschränkungen nothwendig machte <sup>(2)</sup>.

Setzen wir nun den Fall, das Deuteronomium sey von einem Schriftsteller verfaßt, der viel später gelebt hat, als der Verfasser der drei frühern Bücher, würden dann die so eben beurtheilten Schwierigkeiten verschwinden? Ich denke, sie würden erst dann unauflöslich. Oder ist es denkbar, daß der Verfasser, der die Vorträge des Deuteronomiums für Reden Moses ausgeben will, die Unachtsamkeit sollte begangen haben, Mose Widersprüche in den Mund zu legen? Ist es denkbar, daß er, der mit aller Gemächlichkeit die Hauptdata der in den frühern Büchern erzählten

(1) Etwas gewaltsam scheint aber diese Auffassung der Stelle doch wegen יָדֹנֶהּ (V. 15.), weil dieses offenbar auf einen vorher bezeichneten Grund des Sabbatgesetzes hinweist. Als bloße Wiederholung von V. 12. könnte der Satz unmöglich mit יָדֹנֶהּ anfangen. Liegt aber im Vorausgehenden der Grund, so kann derselbe nur entweder die Befreiung des Volkes aus Aegypten sein (und das legt sich durch die Textesworte am nächsten), oder die Schonung gegen die dienende Menschenklasse (dagegen spricht aber theils schon die Satzverbindung, theils die allgemeine Verbindlichkeit des Sabbatgesetzes). Ist aber 5 Mos. V. 15. die Befreiung aus Aegypten als der Grund des Sabbatgesetzes genannt, so steht darum diese Stelle mit 2 Mos. XX. 11. XXXI. 17. noch keineswegs im Widerspruch, denn die letzteren Stellen nennen nur den Grund davon, daß gerade der siebente Tag Sabbat sein soll, 5 Mos. V. 15. aber nennt den Grund, warum überhaupt der Sabbat geboten wird und gefeiert werden soll. Vgl. Nachmosaisches. 1c. S. 150. f.

(2) Dies ist jedoch nur in sehr beschränktem Sinne zu nehmen. Vgl. Nachmosaisches 1c. S. 137. ff.

Begebenheiten zusammenstellen konnte, Mose solche Sprünge in der Geschichte würde haben machen lassen, als 5 Mos. X. 6—9. vorkommen? Es ist gewiß ein schönes Zeichen von dem Alter eines Buches, wenn die Beseitigung der Schwierigkeiten, die es hat, immer unthunlicher wird, je später die Zeit ist, in die man seine Entstehung verlegt.

Der einzelnen Ausdrücke, in welchen eine Verschiedenheit statt findet, ist eine so geringe Anzahl, daß es um den davon hergenommenen Einwurf zu beseitigen, fast überflüssig zu seyn scheint, auf die übrige Gleichartigkeit der Sprache des Buches mit der der frühern Bücher und darauf aufmerksam zu machen, daß das Deuteronomium wie die voranstehenden Schriften kein *דבר* sondern nur *דבר* kennt (I. 9. 16. 18. II. 34. III. 4. 8. 12. 18. 21. 23. IV. 14. V. 5. IX. 19. 20. X. 1. 8. 10. XIII. 16. XIV. 28. XVII. 5. XXI. 3. 4. 6. XXII. 18. 24. XXIX. 21. 26.) eine Eigenthümlichkeit, welche alles aufwiegt, was man von Verschiedenheiten in Sprache und Ausdruck anführen möchte (1).

#### §. 10. Fortsetzung.

Ein ganz anderer Geist und Charakter herrsche, sagt man, in der Gesetzgebung, die sich auf spätere Verhältnisse beziehe, nämlich a) auf den Tempel zu Jerusalem (5 Mos. XII. XVI. 1—7.); b) auf einen heimath- und nahrungslosen, aber mächtigen Priesterstamm (XII. 12. 18. 19. XIV. 22—29. XVI. 11. 14. XVIII. 1—8. XXVI. 12. [vgl. 4 Mos. XXXV. XVIII. 21—24.] XVII. 8—13. XIX. 17. XXI. 5. XXXI. 9.); c) auf das König- und Prophetenthum (XVII. 14—20. XIII. 1—5. XVIII. 9—22.); d) auf eine spätere Rechts- und Kriegsverfassung (XVI. 18—20. XVII. 8—13. XIX. 17. XXI. 2—6. 19. XXII. 18. XIV. 8. XX.) (2).

Ein sehr großes Gewicht legt man seit geraumer Zeit auf

(1) Nicht viel weniger wichtig scheint es auch, daß 5 Mos., gleich den übrigen mos. BB., so constant *בְּעֵר* für *בְּעֵרָה* gebraucht, daß man die einzige Ausnahme 5 Mos. XXII. 19. ungewisselhaft als Schreibfehler betrachten und sagen muß, 5 Mos. kenne so wenig als die übrigen mos. BB. ein *בְּעֵרָה* (vgl. König, alttest. Stud. 2. Heft. S. 89.). Wenn in letzteren zwei Mal (1 Mos. XXIV. 61 und 2 Mos. II. 5.) *בְּעֵרָה* vorkommt, so beweist dies natürlich nicht, daß zur Zeit ihrer Abfassung auch *בְּעֵרָה* üblich war. H.

(2) de Wette a. a. O. S. 201. §. 156. 5te Ausg. S. 207.

die Geseze 5 Mos. XII. XVI. 1—7. und hält sie für den schlagendsten Beweis, daß der Verfasser des Deuteronomiums nicht vor der Zeit des Königs Josia gelebt haben könne. In diesen Gesezen — so wird der Beweis ihres nachmosaischen Ursprungs geführt — ist verboten, an einem andern Orte zu opfern, als an dem Orte, den Jehova aus allen Stämmen erwählen werde, daß sein Name daselbst wohne. Dieses Gesez von der Einheit des Gottesdienstes widerstreitet aber nicht nur frühern mosaischen Anordnungen, wornach an jedem beliebigen Orte zu opfern erlaubt war, sondern auch der ganzen spätern israelitischen Geschichte, die bis auf Josia keine Einheit des Gottesdienstes kennt (¹).

Wäre es auch wirklich richtig, daß nach frühern mosaischen Anordnungen an jedem beliebigen Orte zu opfern erlaubt gewesen sey, so würde daraus nicht folgen, daß 5 Mos. XII. XVI. 1—7. nachmosaisch sey; denn Moses konnte manches freigeben, so lange seine Gegenwart keinen Mißbrauch aufkommen ließ, was er später einschränkte. Aber es ist nicht richtig, daß nach einer mosaischen Anordnung erlaubt gewesen sey, an jedem beliebigen Orte zu opfern; denn die Stelle 2 Mos. XX. 24. die man anführt, sagt dieses nicht, indem die Auswahl des Ortes nicht in die Willkühr jedes einzelnen gelegt, sondern Gott vorbehalten war, was deutlich genug in den Worten liegt, „wo ich meinen Namen feiern lassen werde;“ sodann bezieht sich אֶת־הַמִּזְבֵּחַ nicht darauf daß man an mehreren Orten zu gleicher Zeit sollte opfern dürfen. Wollten die Israeliten nicht immer auf demselben Fleck stehen bleiben, so mußte es ihnen natürlich gestattet seyn, an allen Orten, wo sie hinkamen, Gottesdienst zu halten, nämlich vor dem Feldtempel, wie es das Gesez 3 Mos. XVII. vorschrieb.

Die Entdeckung, daß das mosaische Gesez von der Einheit des Gottesdienstes nicht immer in seiner ganzen Strenge beobachtet worden ist, und daß selbst theokratisch gesinnte, fromme Männer bald da, bald dort Altäre erbaut und Jehova geopfert haben, ist nicht erst von gestern her (²); schon die alten Kirchenväter haben

(1) de Wette, Beiträge I. S. 285. ff.

(2) Die Entdeckung ist allerdings neu, daß in der Periode vor Josia eine gänzliche Freiheit des Gottesdienstes geherrscht habe, und daß man von einem einzigen Heiligthum auch keine Ahnung gehabt habe; wie falsch aber dieses ist, dürften allein die Stellen 1 Sam. I, 3. 21. II, 13. III, 3 fg. beweisen.

sie gemacht, aber sie haben daraus nicht geschlossen, daß das Deuteronomium ein unterschobenes Nachwerk sey. Theodoret sagt: „Da Gott die Hinneigung des Volkes zur Abgötterei kannte, so hat er den Gottesdienst auf einen einzigen Ort beschränkt; den Frommen aber und denen, welche den Zweck des Gesetzes kannten, war jeder Ort für den Gottesdienst geeignet“ (τοῖς εὐσεβέσι, καὶ τὸν τοῦ νόμου σκοπὸν ἐπισταμένοις ἅπας εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ λατρείαν κατέβητο τόπος. In 1 Reg. Quaest. 12.).

Die Beobachtung der mosaïschen Vorschriften, den Gottesdienst betreffend, war nur dann möglich, wenn 1) wie der Gesetzgeber selbst voraussetzt, die Israeliten in dem ruhigen Besiz des Landes waren; wenn 2) ein gemeinsames brüderliches Band alle Stämme umschlang, und 3) Jehova allgemein als der einzige Gott verehrt wurde.

Aber 1) während der ersten Jahrhunderte nach dem Tode Moses fand dieses nur selten Statt. Erst nach einem vieljährigen blutigen Kampfe gelang es den Israeliten, die alten Bewohner des Landes zu vernichten oder zu unterwerfen. So lange man um den Besiz des Landes stritt, konnte wohl Einheit eines einfachen Gottesdienstes bestehen, aber von der durch Moses gebotenen Organisation des Priesterstandes konnte keine Rede seyn, denn diese wurde erst durch den Besiz des ganzen Landes möglich. Daß von jener abgewichen worden sey, lesen wir nicht; denn daß man nach einander an verschiedenen Orten vor Jehova trat, war keine Abweichung von der Einheit, wie man unbegreiflicher Weise immer sagt. War die Bundeslade zu Mizpa, so war sie natürlich nicht zu Silo; darin bestand die Einheit des Cultus, daß man zu gleicher Zeit nur an einem einzigen Orte opferte, nicht aber darin, daß dieses an einem und demselben Orte geschah; der Ort konnte täglich ein anderer seyn, wenn nur nicht zu gleicher Zeit an zwei oder mehrern Orten Gottesdienst gehalten wurde. Daß 2) das Band, welches alle Stämme eng umschließen sollte, bald locker, theilweise ganz zerrissen wurde, und Eifersucht, Feindschaft und Bürgerkrieg an die Stelle des Zusammenhaltens und brüderlicher Eintracht traten, lehrt die Geschichte eben so gewiß, als daß 3) die Verehrung Jehovas nur zu oft der Abgötterei wich. Während dieses Zustandes konnten die Nachkommen Levis nicht zu ihrem



Rechte gelangen, und waren genöthigt, ihren Unterhalt auf eine andere Weise wie ihre Brüder zu suchen; kein zahlreiches Priesterpersonal also verherrlichte den Gottesdienst, der ihm kein Einkommen gewährte. Aber auch andere Anomalien führte diese traurige Zeit herbei. Indem die Israeliten, wie das Buch der Richter versichert, oft viele Jahre nach einander fremden Göttern dienten und fremden Herrschern gehorchten, hörte der alte Nationalkultus natürlich auf, und diejenigen, welche dem Gott ihrer Väter treu blieben, waren gehindert, ihre religiösen Bedürfnisse bei dem Nationalheiligthum zu befriedigen. Sie errichteten nun, um Jehova ihre Opfer darzubringen und ihre Gelübde zu lösen, Privataltäre in ihrem Hause, oder auf dem freien Felde, oder auf Höhen. Zu diesem Privatgottesdienste konnten sie sich um so eher für berechtigt halten, da ihre Väter, Abraham, Isaak und Jakob dasselbe gethan hatten. Da es die Frömmsten und Würdigsten waren, die so handelten, so wurde ihre Weise nachgeahmt, und es bildete sich eine gottesdienstliche Praxis, die auch dann noch fortbestand, als die Ursache, die sie hervorgerufen, aufgehört hatte. Ich kann allerdings für das Gesagte keine Zeugnisse aus den historischen Büchern des A. T. anführen, aber was so sehr in der Natur der Sache liegt, bedarf kaum eines äußern Zeugnisses.

Die ersten Könige verrichteten zuweilen priesterliche Handlungen, wozu sie nach dem mosaischen Gesetze nicht berechtigt waren; aber wie leicht konnten sie auf den Gedanken kommen, daß ihnen als Gesalbten und Stellvertretern Jehovas nicht verwehrt seyn könne, ihrem unsichtbaren Könige zu opfern und ihr Volk zu segnen. a)

Betreffend die oben angeführten Stellen, die auf einen mächtigen aber heimath- und nahrungslosen Priesterstand hindeuten sollen, so unterscheiden sie sich von den andern 4 Mos. XXV. u. f. w. dadurch, daß Moses im Deuteronomium die Leviten als besitzlos der Sorge der Israeliten empfiehlt, und diese wiederholt bittet, die Leviten nicht zu verlassen, wogegen früher verordnet wird, dem Stamme Levi's den Zehnten abzureichen. Aber auch diese wiederholte Empfehlung, diese fast ängstliche Sorgfalt des Gesetzgebers läßt sich sehr wohl erklären. Der Stamm Levi sollte außer den 48 Städten keinen Antheil an dem Lande haben, sondern sollte dafür die Zehnten, die Erstlinge und einen Theil der Opfer beziehen. Dieses versprach ein bedeutendes Einkommen,

wer es hienge von dem guten Willen der Besitzer des Landes ab. Wie nun, wenn Moses am Ende seiner Laufbahn noch einmal einen Blick auf den zahlreichen Stamm wirft, den er gewissermaßen der Discretion der übrigen übergeben hatte, und von dem Gedanken beunruhigt wird, es möchte einst an diesem guten Willen seines Volkes fehlen! müßten wir es da nicht natürlich finden, daß Moses seine letzte Kraft anbietet und sein Volk bittet und anfleht, daß es einst die Leviten nicht verlassen möchte.

Zu dem, was ich über das Königs- und Prophetengesetz schon anderswo gesagt habe, (1) weiß ich nichts beizusetzen.

Die Behauptung, daß die Gesetze XVII. 8—13. XIX. 17. XXI. 5. einer spätern Zeit angehören, gründet sich auf die Vorstellung, daß die Priester vor Josia die Verpflichtung nicht hatten, das Gesetz auszulegen; diese Vorstellung aber wird widerlegt durch Micha III. 11. (2).

a) Außerdem ist aber hier nicht zu übersehen, daß das Opfern und Segnen des Volkes, wie es von Königen berichtet wird, nicht als

(1) *Observationes de Pentateuchi quatuor librorum posteriorum auctore et editore, Gamundia, 1817. P. 20. sq.*

(2) Welche Uebereilungen man sich erlaubt hat, indem man gewisse Gesetze des 5. B. Moses für Zeichen des spätern Alters dieses Buches ausgab, noch ein Beispiel: de Wette sagt (Beiträge, I. S. 280.). Im Deuteronomium finden wir zuerst Abmahnungen von Anbetung der Sonne, des Mondes und der Sterne (Kap. 4, 19. Kap. 17, 3.). In den frühern Büchern, wo von Abgötterei die Rede ist (2 Mos. 20, 4. 3 Mos. 26, 1. Kap. 19, 4.) ist dieser Art von Götzendienste noch nicht gedacht. Nun finden wir in der spätern Zeit in Jerusalem diese Mißbräuche häufig. Manasse ist diesem Götzendienste ergeben, und baut dem Heer des Himmels Altäre in beiden Höfen des Tempels (2 Kön. 21, 5.), und unter den von Josia abgeschafften Mißbräuchen finden wir ebenfalls den Dienst des Heers des Himmels (2 Kön. 23, 5.). Auch Jeremias eifert gegen diesen Götzendienst (Jer. 8, 2.).“ Der gelehrte Mann meint also, die Gesetze 5 Mos. IV. 19. XVII. 3. seien erst um die Zeit Josia's gegeben worden, weil die darin verbotenen Mißbräuche sich vorher, also auch im mosaischen Zeitalter, nicht gefunden haben. Diese Meinung wird aber widerlegt durch Amos, welcher V. 26. den Israeliten vorwirft, daß sie während ihrer vierzigjährigen Wanderung durch Arabien das Bild Saturns, den Stern ihres Gottes getragen haben. Aus dieser Uebereinstimmung der Stelle Amos mit den mosaischen Gesetzen 5 Mos. IV 19. XVII. 3. ersehen wir zugleich, wie ungegründet die Behauptung überhaupt ist, daß jene Gesetze des Deuteronomiums unter die Zeichen des spätern Alters dieses Buches gehören, welche in den frühern Büchern nicht vorkommen.

eigenthümlich priesterliche Handlung erscheint. Opfer darbringen durfte nicht nur, sondern mußte jeder Israelite, und daß der König von dieser Verpflichtung ausgenommen gewesen sei, lesen wir nirgends, so wie auch andrerseits, wo vom Opfern der Könige die Rede ist, mit keiner Silbe gesagt wird, daß sie dabei als Priester gehandelt haben. Die Stelle, in der beim ersten Anblicke am ehesten diese Aussage gefunden werden könnte, enthält dieselbe nicht. Es ist 2 Sam. VI. 12–20., wo die Versetzung der Bundeslade aus dem Hause des Obed Edom nach Jerusalem beschrieben wird. David trägt bei dieser Gelegenheit ein leinenes Ephod (אֶפֶד בָּד), bringt Opfer dar (וַיִּזְבֹּחַ שָׂרָר וְהָרִיא) und segnet das Volk (וַיְבָרֶכֶת אֶת-הָעָם). Noch Warte findet hierin unter Hinzunahme von 1 Kön. III. 4. und Kap. 8. den Beweis „daß die Könige allerdings persönlich opfereten“ (1). Allein gerade in der Stelle (1 Kön. VIII. 5. 62.), aus der man dieses folgert, wird von der ganzen Volksversammlung und Salomo zugleich mit einem gemeinschaftlichen Ausdrucke gesagt, sie haben geopfert (וַיִּזְבְּחוּ וְזָבַח וְזָבַח וְזָבַח וְזָבַח וְזָבַח), und so wenig es noch Jemanden eingefallen ist, diese Volksversammlung deshalb eines Eingriffes in die priesterlichen Rechte und Funktionen anzuklagen, so wenig kann man um der angeführten Stellen willen gegen David oder Salomo diese Anklage erheben. Ohnehin ist bekannt, daß anfänglich jeder Israelite, der beim Heiligthum opfern wollte, das Opfertier selbst schlachten mußte, und nur wenn er unfähig dazu war, durch einen andern seine Stelle vertreten lassen konnte. Von einer Verletzung der mosaïschen Vorschrift von Seite eines opfernden Königs könnte nur dann die Rede sein, wenn derselbe z. B. ein liturgisches Morgen- oder Abend-, oder Sabbat- oder Festopfer dargebracht, mit Opferblut den Altar besprenkt oder seine Hörner bestrichen, das Heilige oder Allerheiligste betreten hätte u. u.; aber wo wird auch dergleichen von den ersten Königen berichtet? — Was sodann das Segnen des Volkes betrifft, so ist bekannt, daß Andere, zumal Angehörige, zu segnen, nicht nur jedem Israeliten unverwehrt war, sondern selbst zur guten Sitte gehörte. Nach 5 Mos. XXIV. 13. darf und soll ein Israelite den andern segnen, und 5 Mos. XXV. 12. werden außer dem Stamme Levi noch fünf andere Stämme damit beauftragt, vom Berge Garizim die Segensprüche über das Volk auszurufen, was ein wirkliches

---

(1) Die Religion des A. T. 1. Thl. I. S. 311.

Segnen des Volkes war und auch als solches bezeichnet wird. Es kann daher gar nicht mehr bestreben, daß z. B. Joab den David segnet (2 Sam. XIV. 22.) oder daß die Schnitter des Boas seinen Ertrag mit יְבִרְכֶה יְהוָה erwiedern (Ruth II. 4.) oder daß das israelitische Volk seinen König Salomo segnet (1 Kön. VIII. 66.) nachdem es zuvor von ihm gesegnet worden (ebend. V. 55. ff.), oder daß in den Sprüchwörtern (XXVII. 14.) ein alltägliches lautes Segnen des Freundes erwähnt wird. Wenn daher im Pentat. das Segnen des Volkes im Namen Jehova's doch als eine priesterliche Function erscheint, zu deren Vornahme eine besondere Auserwählung von Seite Gottes Statt fand; so kann damit bloß der liturgische Segen über das Volk gemeint sein, dessen Formular 4 Mos. VI. 24—26. ausdrücklich vorgeschrieben ist, und der allerdings nur von Priestern ertheilt werden durfte. Daß aber David und Salomo nicht mit diesem Segen, und sofort Priesterstelle vertretend, das Volk gesegnet haben, erhellt schon aus der Bemerkung, David habe gesegnet בְּשֵׁם יְהוָה בְּבִאוֹת, denn dieser Ausdruck ist dem Pentateuch vollkommen fremd <sup>(1)</sup>, und aus den wörtlich angeführten Ausdrücken, womit Salomo das Volk segnete. Wenn nun aber ein israelitischer Hausvater ohne Verletzung des Gesetzes seine Angehörigen segnen konnte, warum nicht auch ein theokratischer König seine Unterthanen? — Wenn endlich ausserdem noch im Tragen eines Ephod von Seite des Königs ein Eingriff in die priesterlichen Rechte gefunden wird; so kann man allerdings nicht läugnen, daß das Ephod zur Amtskleidung des Hohenpriesters gehörte. Aber unrichtig ist schon Hengstenbergs Meinung, daß das Ephod, wie es im Pentateuch erscheint, die Kleidung der Diener des Heiligthums gewesen sei <sup>(2)</sup>. Im Pentateuch wird das Wort עֶפְדֹּד gar nie anders gebraucht, als zur Bezeichnung des hohenpriesterlichen Ephod, die Amtskleidung des Hohenpriesters aber ist nicht auch „Kleidung der Diener des Heiligthums“ überhaupt. Wer nun dieses Ephod ausser dem Hohenpriester etwa trug, verletzte unstreitig die mosaische Vorschrift, weil es ausschließlich für denselben bestimmt war. Solche Verletzung nun aber könnte dem David erst dann zur Last gelegt werden, wenn vorher bewiesen wäre, daß ausser dem hohenpriesterlichen Ephod kein anderes Kleidungsstück dieses Namens

(1) Ewald, Composit. der Genesis. S. 16.

(2) Beiträge zur Einleitung in's A. T. Bd. III. S. 96.

bei den Hebräern üblich gewesen sei. Davon ist aber das Gegentheil erweislich. Von den Priestern, welche Doeg zu Nob ermordete, trug jeder ein leinenes Ephod (1 Sam. XXII. 18.), und als Samuel noch in frühem Knabenalter dem Eli übergeben wurde, trug er ebenfalls ein solches (1 Sam. II. 18.). Wäre nun auch wirklich dieses Ephod ein Stück der priesterlichen oder levitischen Amtskleidung gewesen, so hätte doch David durch das Anziehen desselben das mosaische Gesetz nicht verletzen können, weil dieses von einem andern als dem hohenpriesterlichen Ephod gar nichts sagt. Das leinene Ephod kann aber weder priesterliche noch levitische Amtskleidung gewesen sein; denn ausserdem, daß das Gesetz es nicht zu dieser rechnet, trägt Samuel dasselbe in einem Alter, wo er weder unter die Priester noch unter die functionirenden Leviten gehören kann. David war somit weit entfernt, das Gesetz zu verletzen, wenn er ein solches Ephod trug. Daß er aber nicht etwa das hochpriesterliche Ephod selbst getragen habe, erhellt schon aus der Benennung *אֵפֹד כֹהֵן*, welche dem hochpriesterlichen Ephod weder je gegeben worden ist, noch wegen seiner Beschaffenheit gegeben werden konnte.

#### §. 11. Moses — Verfasser der 4 letzten Bücher des Pentateuchs.

Diesen Untersuchungen zufolge sind wir also nicht berechtigt, an der Wahrheit der alten Ueberlieferung zu zweifeln, welche Moses, den Gesetzgeber des israelitischen Volkes, als den Urheber der in den vier letzten Büchern des Pentateuchs enthaltenen Gesetze und als den Verfasser der Geschichte der Gesetzgebung anerkennt. Aber nun entsteht die Frage, in welchem Sinne Moses dieser Bücher Urheber und Verfasser sey; ob er sie so, wie wir sie gegenwärtig besitzen, den Seinigen in die Hände gegeben, oder ob er bloß das Material geliefert habe, welches ein Späterer gesammelt, geordnet und in der Gestalt herausgegeben hat, in welcher wir es gegenwärtig besitzen. Die Frage können wir deshalb nicht umgehen, weil das Corpus der heil. Bücher der Hebräer wirklich Schriften enthält, die später gesammelt und herausgegeben worden sind. Die Beantwortung der Frage kann nicht mit großen Schwierigkeiten verbunden seyn, indem wir uns lediglich der Untersuchung zu unterziehen haben, ob in den mosaischen Büchern eine fremde, spätere Hand sichtbar sey. Und diese glaube ich, ist deutlich zu erkennen.

Das letzte Hauptstück des Deuteronomiums ist ohne Widerspruch von einer fremden und zwar spätern Hand; denn derjenige, welcher uns in diesem Hauptstücke den Tod Moses berichtet, hat eine lange Zeit zwischen sich und Moses, wenn er sagt: „und seitdem stand kein Prophet mehr in Israel auf wie Mose“ u. s. w. Diese fremde Hand hat denn wohl auch das 33te Hauptstück eingerückt. Zugestanden ist, daß 5 Mos. III. 9. 11. 14. nicht von Moses ist. Die Stelle II. 12 stellt die Besitznahme von Canaan durch die Israeliten als eine längst vergangene Thatsache dar. Nehmen wir die Zeit in Betrachtung, zu welcher die Töchter Zelophchads (4 Mos. XXVII. 1—11.) ihr Gesuch an Moses brachten, und die Stammhäupter eine nähere Bestimmung des jenen gegebenen Bescheides verlangten, (Kap. XXXVI.), nämlich kaum einige Monate vor Moses Tod, so kann uns kein Zweifel bleiben, daß 4 Mos. XXXVI. 10—12. von einer spätern Hand angefügt ist. — Nicht anders ist es mit 2 Mos. XVI. 35. 36. wo in der Erzählung einer Begebenheit, die in der ersten Zeit nach dem Auszuge aus Aegypten vorgefallen ist, gesagt wird, daß die Söhne Israels das Manna vierzig Jahre gegessen haben. Man kann nicht läugnen, daß einige dieser Stellen für spätere Einschübel angesehen werden können, wie sie auch in andern Büchern gefunden werden, aus denen eine spätere Redaction des ganzen Werkes nicht geschlossen werden könne. Aber es sind nicht diese Stellen allein, welche anzeigen, daß eine fremde Hand in den mosaischen Büchern gewaltet habe. Die Lieder-Bruchstücke 4 Mos. XXI. gehören zuverlässig der mosaischen Zeit an, aber Moses hat sie nicht eingerückt; das Bruchstück B. 14. 15. ist aus einem Buche, dem Buche der Kriege genommen und bildet die Quelle von B. 13. Dasselbe gilt von B. 27—30. welches Fragment ausdrücklich den Dichtern zugeschrieben wird. Moses, unter dessen Anführung das jenseitige Land eingenommen wurde, konnte sich unmöglich zur Bestätigung dieser Thatsache auf eine Quelle berufen; und wenn es B. 17. heißt: Da mal's sang Israel dieses Lied, so ist es klar, daß weder das Lied noch jene Worte von einem Referenten eingerückt sind, der Anführer des beschriebenen Zuges war. — 5 Mos. IV. 44—49. ist offenbar eine von jener spätern Hand geschriebene Einleitung zu den folgenden Vorträgen und Gesetzen Moses; diese Einleitung ist in Palästina geschrieben, denn nur ein in

Palästina Lebender konnte schreiben: dies sind die Verordnungen — welche Mose redete zu den Söhnen Israels jenseits des Jordans u. s. w. Und legen wir auch auf das „jenseits,“ da diese Bedeutung bestritten ist, kein Gewicht, die ganze Fassung dieses kleinen Abschnittes beweist hinlänglich seinen spätern Ursprung. — Kann auch daraus, daß von Moses meist in der dritten Person gesprochen wird, im Allgemeinen kein Schluß gezogen werden, daß die Bücher des Pentateuchs nachmosaisch seyen, so lehrt doch, wie es mir scheint, das Gefühl, daß Ausdrücke, wie die so oft wiederkehrenden: die Israeliten thaten, wie Jehova ihnen durch Mose geboten hatte; oder: der Mann Mose war sehr ausgezeichnet im Lande Aegypten; oder: das waren der Aaron und der Mose, zu denen Jehova gesprochen hatte; oder: der Mann Mose war sehr geplagt, mehr denn alle Menschen auf dem ganzen Erdboden u. s. w. sich für einen von Mose verschiedenen Berichterstatter ungleich besser schicken, als für Moses. — Die Unpartheilichkeit zwingt jeden, welcher 2 Mos. II. 15—25 liest und mit 2 Mos. III. 1. XVIII. vergleicht, einzugestehen, daß diese Relationen nicht von einer Hand niedergeschrieben seyn können. Der neueste Versuch, die Schwierigkeit, die in der Verschiedenheit der Namen derselben Person liegt, zu lösen, befriedigt so wenig, als die frühern (1). Man erinnere sich, sagt man, der Beni Himiar, Beni Koreisch, der Sohn Benjamin, der Elisabeth *ex twv θυγατερων Ααρων*. Luk. I. 5. Konnte also die Frau des Mose nicht eine Tochter des Jethro seyn, und zugleich eine Tochter des Stammhauptes genannt werden? Allerdings konnte sie das, aber sie wird nicht bloß so genannt. Ihr Verhältniß zu Reguel ist das einer leiblichen Tochter zu ihrem Vater; Reguel hat sieben Töchter, und sie ist eine von diesen; diese sieben Töchter wohnen bei Reguel, erzählen ihm, wie Moses ihnen beim Wasserschöpfen geholfen, Reguel befehlt ihnen, Mose zu rufen, dieser kommt zu ihm, wohnt bei ihm und nimmt seine Tochter zum Weibe, wie kann da von einem längst gestorbenen Stammhaupte die Rede seyn? a)

Aus diesen Erscheinungen scheint mir der Schluß gezogen werden zu dürfen, daß jene Hand, welche die zwei letzten Hauptstücke den mosaischen Schriften angefügt hat, auch diese herausgegeben

---

(1) Greiburger Zeitschrift, 6. Heft. S. 93.

hat. Die Entstehung dieser Schriften wäre demnach so zu denken: Moses schrieb während seines vierzigjährigen Aufenthaltes in der arabischen Wüste die Gesetze, machte sie, so wie er sie aufgeschrieben hatte, seinem Volke bekannt, zur alsbaldigen oder zur zukünftigen Nachachtung, und legte sie an der Seite der Bundeslade nieder. Eben so schrieb er zur Warnung und Belehrung der künftigen Geschlechter die merkwürdigsten Begebenheiten, die sich während seines Lebens zugetragen hatten auf, und legte das Geschriebene in heiligen Gewahrsam oder übergab es den Häuptern seines Stammes (2 Mos. XV. 1–21. 4 Mos. Kap. XXI. 5 Mos. XXXI. 9.). Andere Begebenheiten wurden in Liedern besungen (vgl. 5 Mos. XXXI. 19.); eben so viele wurden von Geschlecht zu Geschlecht fort erzählt, und ihr Angedenken in den Familien-Übertieferungen lebendig erhalten. In spätern Zeiten zog ein Weiser Israels die Schriften Moses aus ihrem Gewahrsam, legte die Liederbücher dazu und sammelte die Familien-Nachrichten über die alte Zeit. Die mosaischen Schriften nahm er auf wie er sie fand, ordnete sie nach der Zeitfolge, ergänzte den historischen Theil aus den Liederbüchern und den Familien-Nachrichten und gab so das Werk, eine Geschichte der mosaischen Gesetzgebung, in die Hände seines Volks.

a) Allgemein zugestanden ist es jedoch keineswegs, daß die in diesem als nachmosaisch aufgeführten Stellen nicht von Moses geschrieben sein können. — Von 5 Mos. III. 9. 11. 14. hat Hengstenberg zu beweisen gesucht, daß sie nothwendig von Moses herrühren müssen, und wenigstens so viel dargethan, daß man keinen genügenden Grund mehr hat, sie für nachmosaische Zuthat zu erklären (1). — Die Behauptung daß 5 Mos. II. 12. die Besitznahme Kanaan's als längst vergangen darstelle, beruht nur auf einer groben Mißdeutung dieser Stelle von Seite Waters (2). Dieselbe redet gar nicht von Kanaan, sondern nur vom Land des Besitzes Israels (ארץ ישראל); ein solches war aber unstreitig auch das ostjordanische Gebiet, das noch zu Mose's Lebzeiten erobert wurde. Daß die Eroberung etwas längst Vergangenes sei, wird ohnehin durch keine Silbe des Textes angedeutet (3). — Die Versicherung, daß 4 Mos. XXXVI. 10–12.

(1) Vgl. Nachmosaisches 1c. S. 178.

(2) Commentar über den Pentateuch. Bd. III. S. 636.

(3) Vgl. Nachmosaisches 1c. S. 195.



nicht von Moses sein könne, weil der den Stammhäuptern gegebene Bescheid in Betreff der Töchter Zelophchad's kaum einige Monate vor Mose's Tod falle, ist ebenfalls nicht so sicher, als man beim ersten Anblicke glauben könnte <sup>(1)</sup>. Daß 2 Mos. XVI. 35. 36. gar leichtlich von Moses geschrieben sein könne, läßt sich ohne große Mühe beweisen <sup>(2)</sup>. — Was über die Lieberbruchstücke 4 Mos. XXI. bemerkt wird, beruht auf der Voraussetzung, daß dieselben als bestätigende Quellencitate angeführt werden; diese Voraussetzung ist aber schon mit den Worten des Bibeltextes unverträglich <sup>(3)</sup>. Sollte man etwa noch auf den Ausdruck „damals“ (כֵּן) B. 17. Gewicht legen, so müßte man auch 2 Mos. XV. wegen des כֵּן וְגַם B. 1. für nachmosaische Thatat erklären, was am wenigsten angeht <sup>(4)</sup>. — Wenn bei 5 Mos. VI. 44—49. das „jenseits des Jordan“ als Beweis nachmosaischer Abfassung gar nicht in Betracht kommen darf <sup>(5)</sup>, so könnte vielleicht höchstens noch, wie schon Vater behauptet <sup>(6)</sup>, das: „Sion das ist Hermon“ als Merkmal einer späteren Zeit angesehen werden. Daß es aber das nicht sei, läßt sich weit leichter beweisen, als die Behauptung Vaters <sup>(7)</sup>. — Was „die so oft vorkommenden Ausdrücke“ betrifft, so kommen von den namhaft gemachten zwei im ganzen Pentateuch nur je ein einziges Mal vor, und kehren somit nie wieder; „der Mann Moses war sehr groß im Lande Aegypten“ steht bloß 2 Mos. XI. 3., und „der Mann Moses war sehr geplagt u.“ steht bloß 4 Mos. XII. 3.; auch die Worte: „das ist (nicht) „das waren“) Moses und Aaron“ kommen bloß 2 Mos. VI. 26. 27. vor <sup>(8)</sup>. Daß aber Solches nicht füglich von Moses selbst geschrieben sein könne, sollte man doch nicht behaupten, wenn man sich dafür auf nichts anderes, als auf „unser Gefühl“ berufen kann. — Der Ausgleichungsversuch von 2 Mos. II. 15—25. III. 11. und XVIII.

(1) Vgl. Nachmosaisches u. S. 194 f.

(2) S. Hengstenberg's Beiträge. III. S. 210. ff.

(3) S. Nachmosaisches u. S. 189.

(4) S. Ebend. S. 190.

(5) S. Hengstenberg's Beiträge. III. S. 313. ff. — Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestamentlichen Kritik. S. 148—166. — Nachmosaisches u. S. 177—179.

(6) Commentar. III. S. 633.

(7) Nachmosaisches u. S. 171 f.

(8) Ebend. S. 44—46. und S. 187 f.

in der Freiburger Zeitschrift befriedigt allerdings nicht, weil ein schon gestorbener Stammhaupt die sieben Töchter nicht wohl zu Moses hatte schicken und denselben zu sich rufen lassen können. Aber darum ist noch nicht jede Ausgleichung unmöglich. Selbst de Wette findet in der anstößigen Namensverschiedenheit keinen entscheidenden Beweis für verschiedene Verfasser (1).

Was endlich die letzten Abschnitte des Deuteronomiums betrifft, so können dieselben bei der Entscheidung über die Aechtheit des Pentateuchs gar nicht in Betracht kommen, weil sie sich selbst nicht für ursprüngliche, sondern im Gegentheile für später hinzugefügte Bestandtheile des Buches aufs unzweideutigste zu erkennen geben. — Der Beweis hiefür ist nicht schwer. Der Pentateuch als das historisch-legislative Werk Mose's schließt sich mit 5 Mos. XXXI. 13. Von V. 14. an wird noch eine wichtige Maaßregel erwähnt, wodurch für die Zukunft nach Mose's Tode dem Abfalle von Jehova vorgebeugt und die treue Anhänglichkeit an ihn unterhalten und genährt werden sollte, nämlich ein Lied, in welchem die bisherigen Gnadenbeweisungen Gottes gegen die Israeliten, die schlimmen Folgen des Abfalls von ihm, so wie die Segnungen treuer Gesezeserfüllung ihnen in eindringlicher Kürze zu Gemüthe geführt werden. Auch dieses Lied hat Moses selbst noch seinem Werke beigelegt (V. 22.) und damit das Gesetzbuch (הַסֵּפֶר הַזֶּה) vollendet (הַסֵּפֶר הַזֶּה) und den Leviten, welche die Lade des Bundes Jehova's tragen, übergeben, um es an der Seite eben dieser Lade aufzubewahren (V. 24—26.). Darauf berichtet Moses noch ausführlich, wie er als Vermittler der Theokratie den letzten göttlichen Auftrag (V. 14. ff. 22.), die Söhne Israels dieses Lied zu lehren, vollzogen habe (XXXI. 27—XXXII. 47.). Man darf hiegegen nicht etwa einwenden, daß Moses demgemäß seinem Gesetzbuche noch etwas beigelegt haben müßte, nachdem dasselbe von ihm schon für vollendet erklärt und den Leviten übergeben worden war. Vielmehr ist der im Bisherigen schon ange deutete Zusammenhang vom 31. Kap. dieser: Nachdem Moses den letzten göttlichen Auftrag an ihn erwähnt hat, sagt er sogleich, daß er das betreffende Lied aufgeschrieben, und fügt dann, um die historische Hauptsache zusammenzustellen, noch hinzu, daß damit sein Gesetzbuch vollendet gewesen und er es den Leviten zur Aufbewahrung übergeben habe. Indem er all dieses

(1) Nachmosaisches u. S. 122 f.

als Vergangenes darstellt, richtet er sich nur nach dem Standpunkte derer, für die er schreibt. Zur Ergänzung endlich des inzwischen bloß summarisch Gesagten fügt er noch das Lied selbst mit den gehörigen Vorbemerkungen und Schlußermahnungen hinzu; und jetzt erst erhalten die Leviten das Buch. Der Abschnitt XXXI. 27—XXXII. 47. ist somit nur noch nachträgliche Erweiterung von B. 22. und B. 23—26. eine historisch summirende Anticipation, wie sie bei einem alten semitischen Schriftsteller bekanntlich nicht im Geringsten befremden kann.

Bis XXXII. 47. geht, wie augenscheinlich, Mose's eigene Rede, und man hat nicht den entferntesten Grund zur Behauptung des Gegentheiles. Jetzt aber (XXXII. 48.) wird der göttliche Befehl an Moses erwähnt, den Berg Nebo zu besteigen, um dort das Land der Verheißung noch zu überschauen und dann zu sterben. Daß auch dieses von Moses geschrieben sein könnte, ist unlängbar, denn bevor er den göttlichen Befehl vollzog, konnte er denselben ohne Zweifel, aus was immer für Gründen, noch aufschreiben. Ob es aber wirklich von ihm geschrieben sei, muß dahin gestellt bleiben; jedenfalls fand es sich ursprünglich nicht in dem Buche, das er den Leviten übergab, wo kraft des Zusammenhanges von XXXI. 21. ff. das mehrerwähnte Lied mit der angeknüpften Ermahnung den Schluß bildete. Später hinzugefügt ist offenbar auch der Segen Mose's, wie theils schon seine Stellung hinter einem andern spätern Zusätze, theils die Einleitung zu demselben, theils die Anspruchsformel der einzelnen Segensprüche zeigt (אמר). Wo möglich noch augenfälliger ist dasselbe mit Kap. XXXIV. der Fall, was nicht erst eines Beweises bedürfen wird.

Diese Abschnitte dürfen somit nicht als integrierende Bestandtheile des Pentateuchs angesehen, und, wie so häufig geschieht, zu verneinenden Folgerungen gegen dessen Aechtheit benützt werden. Ueber die Zeit, wann sie dem Buche seien beigelegt worden, läßt sich wenig Genaues und Zuverlässiges sagen. So viel jedoch ist gewiß, daß die Annahme einer erst Jahrhunderte nach Moses geschehenen Hinzufügung aus ihrem Inhalte nicht erweislich und schon an sich höchst unwahrscheinlich ist. Die Einleitung zum Segen Mose's (XXXIII. 1. ff.) enthält keinerlei Hindeutung auf ihre Entstehungszeit, der Segen selbst aber setzt augenscheinlich jene Verhältnisse des israelitischen Volkes voraus, welche in den letzten Lebzeiten Mose's Statt hatten, so daß die einzelnen Segensprüche sehr füglich von

ihm selbst herrühren können <sup>(1)</sup>, und die Behauptung, welche dieselben dem Moses abspricht und für eine spätere Fiction erklärt, der nöthigen Beweisgründe gänzlich entbehrt. Wenn aber der Segen von Moses selbst herrührt, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß er als ein höchst wichtiges Dokument von den Bewahrern seines Gesetzbuches ebenfalls sorgfältig aufbewahrt und diesem nicht erst nach Jahrhunderten sei beigelegt worden: Gleiche Wichtigkeit mußten in den Augen derselben auch die Nachrichten über Mose's Trennung von seinem Volke und über seinen Tod haben (XXXII. 48—52. XXXIV.), weshalb auch bei diesen Nachrichten die frühere Hinzufügung zu seinem Buche weit wahrscheinlicher ist, als die spätere. Das Einzige was hier etwa den Schein eines Gegengrundes haben könnte, ist XXXIV. 10. לֹא קָם מֹשֶׁה עִיר רֵג. Allein diese Stelle beweist hier um so weniger, als dieselbe mit Rücksicht auf 4 Mos. XII. 6—8., wo Moses durch göttlichen Ausspruch ganz bestimmt über jeden andern Propheten erhoben wird, von jedem gläubigen Israeliten gleich nach Mose's Tode geschrieben werden konnte; das Verb. קָם ist dann nur nicht als Präterit. im strengsten Sinne, sondern mehr prophetisch gebraucht.

## §. 12. Entstehungszeit des jetzigen Pentateuchs.

Zu welcher Zeit hat aber der Weise Israels gelebt, welcher dieses Werk in die Hände seines Volkes gelegt hat? oder: wann sind die mosaischen Schriften in der gegenwärtigen Gestalt herausgegeben worden?

Es ist von allen, welche über den Pentateuch und das Buch Josua Untersuchungen angestellt haben, als eine unzweifelhafte Thatsache angenommen, daß der erstere vor Abfassung des letztern herausgegeben worden sey, indem letzteres sich selbst auf das Deuteronomium und namentlich auf das Gesetz von der Einheit des Gottesdienstes (vgl. Josua VIII. 30—35. XXII.) beziehe. Das Buch Josua war aber, wie unten bewiesen werden wird, im dritten Jahre des jüdischen Königs Ahas schon vorhanden, also auch der Pentateuch. Steht dieses fest, so ist die Behauptung widerlegt, a) daß das Deuteronomium ein Produkt der Zeit nach dem Exil sey; b) daß der Pentateuch Anspielungen auf die babilonische Zeit enthalte; widerlegt ist alles, was man mit Be-

(1) Hävernici, Einleitung in's A. T. Thl. I. Abth. II. S. 536. ff.

ziehung auf 2 Kön. XXII. von der Abfassung des Pentateuchs durch herrschsüchtige Priester vermuthet und behauptet hat.

Man setzt die Abfassung des Buchs der Richter in eine frühe Zeit; aber auch dieses Buch setzt das Vorhandenseyn des Pentateuchs voraus vgl. Richt. I. 20. III. 4. Das Buch der Richter kann spätestens kurz nach der Trennung der beiden Reiche verfaßt worden seyn, und der Pentateuch war somit in der salomonischen Zeit vorhanden. Letzteres wird noch bestätigt durch 1 Kön. XII. 28., wo eine Stelle aus dem Pentateuch (2 Mos. XXXII. 8.) Wort für Wort angeführt ist. — In eine noch frühere Zeit wird die Abfassung des Pentateuchs durch 1 Kön. II. 3. versetzt. Daß unter dem Gesetze Moses, in welchem Gottes Satzungen, Gebote, Rechte und Gesetze geschrieben stehen, der ganze Pentateuch verstanden werden müsse, ist selbst von den Gegnern der Aechtheit des Pentateuchs zugestanden; denn weil sie dieses zugestehen müssen, halten sie die Rede für ein Machwerk des nach dem Exil lebenden Referenten. Aber sie ist dieses nicht, wie aus dem ganzen Inhalte hervorgeht. Sie besteht nämlich nicht in allgemeinen Ermahnungen, den Pfad des Guten zu wandeln, gut zu regieren u. s. w., wie sie ein Referent in den Mund Davids legen konnte; sondern sie enthält specielle, geheime Anweisungen, wie Salomo mit gewissen Personen, die David Gutes oder Böses erwiesen hatten, verfahren soll. Diese Anweisungen hat der Referent nicht erdichtet, denn sie werfen auf David, den er doch sonst als den Liebling der Gottheit darstellt, nicht das günstigste Licht. Mit dem letztern Theile der Rede, die einer gleichzeitigen Quelle entnommen ist, steht aber der erstere Theil, die Ermahnung, das Gesetz Moses zu beobachten, in unzertrennlicher Verbindung und ist somit derselben gleichzeitigen Quelle entnommen. Ist dieses erwiesen, so ist auch das Vorhandenseyn des Pentateuchs in den Tagen Davids erwiesen.

Bringen wir mit dieser Rede Davids die Stelle 1 Mos. XXXVI. 31. in Verbindung, so beantwortet sich die Frage, wann der Pentateuch gesammelt und herausgegeben worden sey, dahin, daß dieses nicht vor dem Anfange der königlichen Herrschaft und nicht nach dem Tode Davids geschehen sey. Wahrscheinlich geschah es während der Regierung Davids. Während dieser Zeit herrschte schriftstellerische Thätigkeit, Propheten beschrieben die Thaten Davids. Unter David erfreute sich das jüdische Volk seit

langer Zeit das erste Mal eines ruhigen und heitern Daseyns; der Dienst Jehovas war allgemein eingeführt und der Götzendienst verschwunden. Jetzt glaubte ein Prophet, daß die Zeit gekommen sey, den Nachlaß des großen Gesetzgebers mit andern Denkmälern der alten Zeit an das Licht zu ziehen, und in ein Werk vereinigt, den Nachhabern und ihren Untergebenen zur Belehrung und Warnung in die Hände zu geben a)

a) Gemäß der nachträglichen Bemerkungen zum vorigen §. können wir der eben vorgetragenen Ansicht unsere Zustimmung nicht geben, und überhaupt nicht glauben, daß die mosaïschen Schriften durch die Hand eines späteren Ordners und Vervollständigers eine ganz andere Gestalt erhalten haben, als in welcher sie Moses den Priestern übergeben habe. Denn, wie wir gesehen, sind (mit Ausnahme der späteren Nachträge) die Stellen, die vielleicht nicht von Moses herrühren können, jedenfalls so wenige, und ihrem Inhalte nach so untergeordneter Art, daß sie im Vergleich mit dem Umfange des Pentateuchs als etwas Verschwindendes erscheinen (1), und am allerwenigsten zu der Folgerung auf eine spätere Ueberarbeitung des Buches berechtigen können. Was uns aber obige Ansicht besonders verdächtig macht, ist, 1) daß die Voraussetzung, als habe die moderne Weise, hinterlassene Schriften eines ausgezeichneten Mannes nach seinem Tode zu ordnen, zu vervollständigen und der Öffentlichkeit zu übergeben, schon im semitischen Alterthum Statt gefunden oder der Pentateuch in dieser Hinsicht eine einzige Ausnahme gemacht, eine sehr gewagte ist; 2) daß beim Pentateuche etwas Derartiges gerade am wenigsten zu vermuthen steht. Der Inhalt desselben wäre als Stiftungsurkunde und gesetzliche Normirung der theokratischen Verfassung Israels bei denjenigen, welche ihn unter diesem Gesichtspunkte anschauten, schon als bloß profane Schrift von solcher Wichtigkeit gewesen, daß jede ändernde Hand aufs Eifrigste wäre ferne gehalten worden. Nun wurde er aber noch überdies als göttliche Offenbarung, aufgezeichnet vom größten aller Propheten, der zugleich der Vermittler dieser Offenbarung an Israel war, betrachtet, — eine Betrachtungsweise, die nothwendig die höchste Sorgfalt für die durchgängige Integrität der mosaïschen Schriften in derjenigen Form, in welcher sie aus Mose's Hand gekommen, hervorrufen mußte. So lange daher sie herrschend war, ist eine

(1) Nachmosaisches u. 230.

freie Uebersetzung des Pentateuchs durch einen Israeliten gewiß nicht wohl denkbar; 3) daß die sorgfältigste Aufbewahrung von Moses selbst ausdrücklich geboten wird. Nicht nur soll dem Buche, das er den Priestern übergeben will, nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen werden (5 Mos. IV. 2. XIII. 1.), sondern im innersten Heiligthume an der Seite der Bundeslade, gleichsam unter den Augen des über sein Gesetz, wie über dessen Befolgung wachenden Jehova soll es von den Priestern aufbewahrt werden (5 Mos. XXXI. 26.). Welche ändernde Hand hätte in dieses Heiligthum zu bringen vermocht, oder sich unterstanden! Freilich geschah es auch, daß die Bundeslade von der Stiftshütte getrennt wurde, aber dann wurde sie desungeachtet immerhin mit all ihrem Zubehör, selbst von Israels Feinden (1 Sam. V. VI. 1—17.), als unverlegbares Heiligthum geachtet, und gewiß das Gesetzbuch, wenn es etwa in dem אֲרֹן (1 Sam. VI. 11. 15.) war, gar nicht berührt; 4) daß das Gesetz überhaupt nie im eigentlichen Sinne der Öffentlichkeit übergeben werden, sondern in den Händen der Priester bleiben sollte. Daß dieses sich so verhält, geht theils aus der Art und Weise, wie es letztern von Moses übergeben wurde, theils aus dem Umstande hervor, daß es unter die Berufsgeschäfte der Priester gehörte, dem Volke das Gesetz vorzulesen und es darin zu unterweisen. Diesen Berufsgeschäfte zu genügen, werden die Priester doch wohl nicht erst in der Zeit Sauls oder Davids angefangen haben. Wenn sie aber früher auch nur eine Zeit lang ihre Pflicht erfüllten und das Gesetz so aufbewahrten und vorlasen, wie es Moses ihnen übergeben hatte, so schnitten sie sich ebendadurch den Weg zu einer neuen Uebersetzung ab, und wenn sie selbst eine solche nicht vornahmen, von wem werden sie dann eine überarbeitete, umgestaltete, von Familiensagen und Niederbruchstücken durchwobene Thora als die wahre angenommen, und die ursprünglich mosaïsche, in deren Besitz sie sich wußten, für deren unversehrte Erhaltung sie zu sorgen verpflichtet waren, an deren Vorhandensein sogar ihre Subsistenz geknüpft war, der Vernichtung Preis gegeben haben? (1) Die Vorstellung aber von einem förmlichen in Gewahrsam Liegen des

(1) *What du Pin* (dissert. prelim. sur la Bible, liv. I. ch. III. c. 1. p. 204. sec. ed.) von den Juden überhaupt sagt: *Il est impossible, qu'ils aient pris les Livres d'un autre pour ceux de Moïse, — — et qu'ils aient souffert, que l'on en ait substitué d'autres à la place.,* muß noch weit mehr von den Priestern gelten.

Gesetzbuches bis in die Zeit der hebräischen Könige entbehrt auch ganz jeglicher positiven Grundlage. Wurde ja doch das Gesetz, wie schon bemerkt, in die Hände der Priester gegeben, nicht damit sie es in Gewahrsam legen und vor aller Welt mit gewissenhafter Sorgfalt geheim halten, sondern damit sie es dem Volke vorlesen und dieses darin unterweisen und einst dem theokratischen Könige eine Abschrift davon geben sollten, damit auch er anhaltend darin lese und lerne, in wessen Namen und wie er zu regieren habe.

5) Fassen wir noch den vorgeblichen Weisen in's Auge, der sich die chronologische Zurechtlegung und Vervollständigung der ungeordneten schriftlichen Hinterlassenschaft Mose's zur Aufgabe gemacht haben soll, so können wir nicht umhin, ihm wenigstens den Titel eines Weisen streitig zu machen. Denn mit den hl. Schriften des größten aller Propheten ist er verfahren, wie man kluger Weise mit keinem Werke der Prosaliteratur verfahren kann, sobald man auf dessen unverfälschte Erhaltung auch nur einiges Gewicht legen will. Namentlich ist der zuweilen sichtbare Mangel an chronologischer und sachlicher Genauigkeit und Vollständigkeit, den freilich die neuere Kritik durch ein ungeheures Vergrößerungsglas angeschaut hat, ein Beweis, daß er zu einer solchen Arbeit sehr wenig Beruf hatte. Ließe sich ja doch noch heut zu Tage der historische Theil des Pentateuchs aus andern biblischen Schriften besser ergänzen und vervollständigen, als es von ihm geschehen ist. Setzen wir aber endlich 6) voraus, daß im davidischen Zeitalter z. B. Jemand auf solche Weise mit den mosaischen Schriften habe verfahren können, so müssen wir auch zugeben, daß man dasselbe schon in den vorübergehenden Jahrhunderten ebenfalls konnte, und sobald wir Eine solche Ueberarbeitung annehmen, hindert nichts mehr, deren mehrere zu statuiren, und wie dabei manches Nichtmosaische hinzugesetzt werden konnte, so konnte auch manches Mosaische weggelassen werden, und die Frage was zu letzterem zu rechnen sei, wird dann eine genügende Beantwortung nie finden können. So führt die Annahme, daß ein Jahrhunderte lang nach Moses lebender Israelite die mosaischen Schriften erst vervollständigt und herausgegeben habe, nothwendig zu der Behauptung, daß die Aechtheit des Pentateuchs entweder durchgängig gelängnet oder wenigstens dem Zweifel überlassen werden müsse. Es ist daher streng genommen auch unrichtig, wenn man die Vertheidiger der besprochenen Ansicht unter die Vertheidiger der Aechtheit des Pentateuchs zählt.



## §. 13. Aussagen des Pentateuchs über seinen Verfasser.

• In allem Bisherigen ist vorausgesetzt, daß im strengen Sinne von einer Aechtheit des Pentateuchs die Rede sein könne. Das wäre begreiflich nicht der Fall, wenn es sich bloß um die Richtigkeit der späteren Tradition handelte, welche Mose'n für den Verfasser des Pentateuchs erklärt und dagegen der Pentateuch selbst sich nirgends für ein Werk Mose's ausgäbe. Daß jedoch Letzteres wiederholt geschehe, hat man von jeher unter Berufung auf mehrere Stellen des Pentateuchs behauptet. Die wichtigsten derselben sind die §. 5. und §. 6. schon genannten: 2 Mos. XVII. 14. XXIV. 4. 4 Mos. XXXIII. 2. 5 Mos. XXIX. 19. 20. XXXI. 9—12., zu denen wir noch 2 Mos. XXIV. 7. XXXIV. 27. 28. 5 Mos. I. 5. IV. 8. XVII. 18. XXVII. 26. XXVIII. 58. XXX. 10. hinzufügen können, da sie im Wesentlichen das selbe was jene, nur theils weniger bestimmt, theils in bloß partieller Beziehung aussagen. Allein gerade auf diese Stellen gründen die Gegner der Aechtheit zum Theil die Behauptung, daß von solcher gar nicht die Rede sein könne, weil der Pentateuch nirgends als ein Werk Mose's angesehen werden wolle. Sie sagen: Wenn Moses den Pentateuch selbst geschrieben hätte, so wäre die öftere Erwähnung des dießfälligen Auftrages von Seite Jehova's überhaupt zwecklos, und dazu ihr nur vereinzeltes Vorkommen in Bezug auf bestimmte Gesetze und Thatsachen entweder höchst sonderbar, oder ihr Mangel bei andern Gesetzen und Thatsachen unbegreiflich, und zuletzt habe es doch kaum einen Sinn, „daß ein Schriftsteller, wenn er eben eine Geschichte aufgezeichnet habe, nun am Schlusse dazusetze: und er (der Verf.) schrieb dieses auf.“ Das offenbar richtige Verständniß jener Stellen liege daher in der Annahme, „daß der Redactor jener Bücher die Existenz mosaischer Urkunden voraussetze, ihnen den Namen Gesetzbuch oder Bundesbuch gebe und von diesem seine jetzige historische Arbeit unterscheide“ (1).

Diese Behauptung, auf deren Richtigkeit hier Vieles ankommt, ist jedoch keineswegs so gut begründet, als zuversichtlich ausgesprochen. Folgendes ist gegen sie. Moses bezieht sich in seinen letzten Reden an das israelitische Volk, um ihm gleichsam mit

---

(1) Bgl. Allg. Literatur-Zeitg. Halle. 1839. Febr. S. 153. ff.

einem Ausdrucke zu sagen, wornach es sich zu richten habe, wiederholt auf das (nicht auf irgend ein) Gesetzbuch (ספר ההוראה), in welchem aufgeschrieben sei, was das Volk zu beobachten und zu thun habe, um das Bundesvolk Jehova's sein und bleiben zu können. Dadurch bezeichnet nun zuvörderst Moses selbst sein Gesetzbuch, wenn gleich nicht ausdrücklich, doch thatsächlich, als das Bundesbuch. Er bezeichnet es aber auch ausdrücklich, nur indirect und in specieller Beziehung als ספר הברית dadurch, daß er die darin aufgeschriebenen אלות הברית nennt (5 Mos. XXIX. 20.), wodurch eben das Buch, das sie enthält, als ein ספר הברית erscheint. Da demnach der hypothetische Redactor des Pentateuchs diesen von Moses selbst in eigener Rede als ספר הברית bezeichnet werden läßt, so ist deutlich, daß er diese Benennung nicht dazu gebraucht, um von den wirklich mosaischen Urkunden seine jetzige historische Arbeit zu unterscheiden. Denn nicht er, sondern Moses selbst gibt jetzt seinen Schriften diese Benennung, keineswegs um sie von andern Schriften zu unterscheiden, sondern um sie ihrem Inhalt und Wesen nach zu charakterisiren, und die Erinnerung an 2 Mos. XXIV. 7. zur Erhärtung des Gegentheiles wäre vergeblich. Damit fällt nun aber der Hauptgrund für jene vorgebliche Unterscheidung hinweg, und da der weitere Grund für sie, den man etwa in dem Gebrauche der dritten Person, wo von Moses die Rede ist, finden könnte, aller Haltbarkeit entbehren würde <sup>(1)</sup>, so zeigt sich auch die Behauptung jener Unterscheidung selbst als eine grundlose. Was sodann noch das angeblich Sonderbare und Unbegreifliche betrifft, welches in der Erwähnung und Nichterwähnung des göttlichen Befehles zur schriftlichen Aufzeichnung liegen soll, so ist weit sonderbarer, als dieses, die Meinung, Moses habe als Verf. des Pentateuchs nothwendig entweder bei jedem einzelnen Gesetze und historischen Berichte, oder bei gar keinem, des erwähnten Befehles gedenken müssen, und die nur von Zeit zu Zeit wiederholte Erwähnung desselben, um das Volk nicht vergessen zu lassen, daß er im Namen Jehova's rede und handle, könne bei ihm schlechthin nicht Statt gefunden haben. Daß endlich ein Schriftsteller, wenn er eben eine Geschichte aufgezeichnet hat, am Schlusse noch hinzusetze: und er (der Verf.) schrieb dieses auf,

(1) Nachmosaisches 1c. c. 41—44.

wird man nicht für sinnlos erklären können, wenn man sich erinnert, daß schon manche angesehene Schriftsteller sich Solches erlaubt haben <sup>(1)</sup>, und zugleich bedenkt, daß Moses eben kein Schriftsteller war oder sein wollte.

Wenn hiernach dasjenige Verständniß der obgenannten Stellen, welches in denselben eine Unterscheidung und beziehungsweise Entgegensetzung zwischen den wirklich mosaischen Urkunden und dem Pentateuche findet, auf unkräftigen Gründen beruht; so entsteht zunächst die Frage, ob das 5 Mos. XXIX. 20. XXX. 10. genannte ספר הברית הזה, welches Moses vor sich hat und den Priestern als die theokratische Verfassungsurkunde Israels zu übergeben im Begriffe steht, der ganze Pentateuch sei, oder bloß das Deuteronomium, oder nur eine Sammlung einzelner jetzt im Pentateuche zerstreut vorkommender Nachrichten und Verordnungen, oder ein völlig verlorenes Buch, aus dem der Verf. unsers Pentateuchs nur noch einzelne Bruchstücke und Abschnitte gelegentlich mittheile <sup>(2)</sup>. Der vierte Fall ist schlechtthin unmöglich. Denn schon das zufällige Verlorengehen eines solchen Buches bei den zu dessen Erhaltung von Moses getroffenen Anstalten und der wichtigen Stellung, die es dem Volke gegenüber einnahm, läßt sich, so lange die Nation selbst fortbestand, ebenso wenig begreifen <sup>(3)</sup>, als nach etwaiger gewaltsamer Wegnahme und Vertilgung eine auf Gerathewohl unternommene Wiederherstellung ex memoria. Außerdem würde der Redactor äußerst unüberlegt, wo nicht ganz sinnlos gehandelt haben, wenn er ein bereits verlorenes Buch, von dem er in seinem historischen Werke nur noch einzelne Bruchstücke hätte mittheilen können, seiner Nation als ihr Religions- und Staatsgesetzbuch hätte bezeichnen und von der

---

(1) Wir erinnern nur an die wohlbekannten Denkwürdigkeiten Aegyptens von Abdollatif, an deren Schlusse noch der Verf. sagt: فهدى ما قصبت اقتصاصه من احوال الخ — كتبه مولف الغدير الي الله تعالى عبد اللطيف بن يوسف الخ und somit gerade das thut, was ohne Sinn sein soll.

(2) Eine Ansicht, die schon Peirerius in seiner Schrift über die Präadamiten aufstellte (cf. Du Pin, dissert. prelimin. Liv. I. ch. III. p. 190. sec. ed.).

(3) Il est impossible — —, qu'ils (les Juifs) aient perdu ceux, qu'il leur avoit laissez (Du Pin, l. c. p. 204.).

Beobachtung seiner Vorschrift sogar ihre Existenz abhängig machen wollen, ohne auch nur selbst die geretteten Bruchstücke des Buches als solche kenntlich zu machen. Eben dieses spricht auch gegen die Annahme des dritten Falles, sofern dabei die mosaischen Verordnungen ebenfalls nicht sicher erkennbar wären, und überdies noch alles Andere, was gegen eine spätere Redaction des Pentateuchs überhaupt schon bemerkt wurde. Daß aber nicht bloß das Deuteronomium gemeint sein könne, ist von Hengstenberg ausführlich gezeigt worden <sup>(1)</sup>. Somit bleibt nur der erste Fall übrig; und dieser müßte als wahr angenommen werden, wenn auch die andern Fälle nicht schon an sich unzulässig erscheinen würden. Denn der Verfasser des Buches hatte die oft genug ausgesprochene Absicht, seiner Nation ein mit höchster Auctorität versehenes Religions- und Staatsgesetzbuch zu geben. Als solches bezeichnet er die Schriften Mose's und diesen als Vermittler solcher Auctorität. Da er nun aber das von ihm verfaßte Buch unter jenem Gesichtspunkt betrachtet wissen will und sogar seinen Inhalt mit Mose's eigenen Worten eingeschränkt werden läßt, so ist klar, daß er dasselbe als das mosaische (von Moses geschriebene) Gesetzbuch wenigstens ausgeben und somit Mose'n als dessen Verfasser bezeichnen will. Es ist daher, selbst abgesehen von den vereinzelt Bemerkungen, Moses habe dieses und jenes aufgeschrieben, schon aus dem Zwecke des Buches einleuchtend, daß es für das von Moses herrührende gelten will; und eben dieses wiederum zeigt am besten, wie jene Aussagen des Buches über seinen Verfasser zu verstehen seien. Es haben daher auch jene Gegner der Aechtheit, die hier keiner fremdartigen Rücksicht Raum geben wollten, geradezu behauptet, sogar ausführlich bewiesen, daß „der Verfasser der vier letzten Bücher für Mose gehalten sein wolle“ <sup>(2)</sup>, daß an Stellen, wie 5 Mos. XXVIII. 58. 61. XXIX. 29. XXXI. 9. ff. „alle Gebote der Thora, die ganze Sammlung der Gesetze Mose's, zur Beobachtung auf ewige Zeiten empfohlen werde“ <sup>(3)</sup>.

Das läßt sich somit nicht läugnen, daß der Pentateuch sich selbst für ein Werk Moses ausgibt, und es gleicht nur dem

(1) Beiträge. III. S. 159. ff.

(2) Hartmann, historisch-kritische Forschungen 1c. S. 538.

(3) Ebd. S. 558.

Verlorengeben der eigenen Sache, wenn ein Kritiker hier noch durch die übertriebene Forderung auszuweichen sucht, daß der Pentateuch talis qualis im strengsten Sinne sich als ein Werk Mose's bezeichnen müßte, wenn von dessen Aechtheit sollte die Rede sein können (<sup>1</sup>). Wie müßte es doch der Pentateuch angehen, um einer solchen Forderung zu genügen? Wenn er zu jedem der neuern Kritik verdächtigen Verse oder Passus ein כה נאמר hinzufügte, es würde wohl so wenig, als irgend ein anderer Versuch, dießfalls das Gehörige zu thun, genügend erfunden werden.

Allem Bisherigen zufolge steht somit fest, daß die vier letzten Bücher des Pentateuchs sich für ein Werk Mose's ausgeben, daß sowohl die Beschaffenheit ihres Inhaltes als die nachmosaische Geschichte Israels diese Aussage bestätigt, und daß die inzwischen vorgebrachten Gegengründe ungenügend sind. Diesen Büchern nicht ganz gleichartig, wiewohl denselben als hinzugehöriger Theil vorangestellt, scheint beim ersten Anblicke die Genesis, die eben deshalb aus dem Kreise der bisherigen Untersuchungen ausgeschlossen blieb, und nun besonders in Betracht kommen muß.

#### §. 14. Das erste Buch Mose's (Genesis). Hypothesen über die Quellen desselben.

\* Dem schon angegebenen Inhalte gemäß wird in der Genesis die Geschichte einer Zeit von beinaß dritthalb tausend Jahren beschrieben. Wer nun immer ihr Verfasser sein möge, es entsteht jedenfalls vor Allem die Frage, aus welchen Quellen er seine Geschichte geschöpft habe. Dabei werden wir die alte Ansicht, daß er von Gott über das Vergangene wie über das Zukünftige nur durch übernatürliche Offenbarung belehrt worden sei, (<sup>2</sup>) eben so

(1) Allg. Literatur-Zeitung. Halle. 1839. S. 153. ff.

(2) Vgl. Lippomani catena in Genesim etc. pag. 1. — Nicetae catena in b. Job, prooem. Hier sagt Julian von Halicarn. ausdrücklich: — *καὶ τὸ τῆς Γενέσεως βιβλίον αὐτὸς (sc. Μωσῆς) ἱστοροῦσεν, οὐχ ὡς παρὼν ἦν, ἀλλ' ὡς ἐγένετο, τρισχιλίων γὰρ ἐτῶν ταῦτα πάντα συνέταξεν, ἀλλ' ἐκ τῆς Θεᾶ χάριτος, τῆς αὐτὸν ἀναδείξασθαι προφήτην τῶν τε παρορχηκόντων καὶ ἐπιόντων, καὶ ἱεροφάντην τῶν θεῶν μυστηρίων καὶ ἔργων τοῦ Θεοῦ.* — Be fremdend ist, daß selbst noch in neuester Zeit ein englischer Gelehrter versichert: The book of Genesis seems to have been written in the wilderness, after Moses had been in the Mount of God in spiritual conference with the Divine Lawgiver, who inspired and commanded the faithful penmen (sic!) to write the same (Rev. Fowler de Johnson's vindication of the book of Genesis. London. 1838. p. 16.)

gut unberücksichtigt lassen dürfen, als die Entdeckung der neuern Kritik, daß die Genesiß erst gegen das Ende des Exils zusammengedichtet worden sei, um für den jüdischen Levitismus der späteren Zeit eine ehrwürdige Grundlage und Vorbereitung im grauen Alterthume zu gewinnen (¹). Daß der Inhalt der Genesiß von ihrem Verfasser wenigstens mitunter auch aus vorhandenen schriftlichen Quellen geschöpft worden sei, kann als allgemein zugestanden betrachtet werden. Nur über die Zahl und Beschaffenheit der Quellen und die Art ihrer Benützung oder Zusammensetzung sind die Ansichten verschieden. Von den Hypothesen, womit man diese Sache aufzuklären gesucht hat, verdankt die erste ihr Dasein einem französischen Arzte, Namens Astruc (²). Aus dem Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim zog er den Schluß, daß die Genesiß aus zwei in einander gewobenen Urkunden bestehen müsse, deren Verfasser sich dadurch charakteristisch unterschieden, daß der eine Gott beständig Elohim, der andere dagegen beständig Jehova zu nennen pflegte. Begreiflich konnte die Hypothese in dieser einfachen Gestalt ihrem scharfsinnigen Urheber selbst nicht lange genügen, und er mußte sich bald, wenn er auch nur Genes. II. III. aufmerksam las, zu Modificationen derselben veranlaßt sehen. Worin diese bestanden, und wie die Hypothese, die den passenden Namen

Urkundenhypothese erhielt, später durch Eichhorn und Ilgen, und noch später durch Gramberg und Stähelin in Schutz genommen und weiter gebildet wurde, kann uns hier nicht interessieren, sondern nur die Frage nach ihrer Haltbarkeit. Und es leuchtet ein, daß diese Frage nur dann zu bejahen ist, wenn der Wechsel der Gottesnamen in der Genesiß einzig nur in der Zusammensetzung verschiedener Urkunden seinen Grund haben kann. Dieses letztere kann aber keineswegs zugegeben, sondern muß durchaus geläugnet und im Gegensatz dazu behauptet werden, daß jener Wechsel gerade nur in der Bedeutung der göttlichen Namen, und sonst nirgends, seinen Grund habe. Es ist nämlich ein in allen alttestamentlichen Schriften, und auch in der Genesiß, nachweis-

(1) Vgl. von Bohlen's Commentar über die Genesiß S. CXCI. und S. 114. und die daselbst angeführten Schriftsteller.

(2) *Conjectures sur les memoires originaux, dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genese.* Bruxelles 1753.

barer Sprachgebrauch der Hebräer, daß Gott mit dem Namen Elohim bezeichnet wird, wenn von ihm nur überhaupt, ohne Beziehung zur Theokratie, die Rede ist, oder diese Beziehung wenigstens nicht scharf hervorgehoben werden will, mit dem Namen Jehova dagegen gerade dann, wenn eben dieses Letztere der Fall ist, so daß dem Hebräer Elohim Gott überhaupt, Jehova dagegen Gott der Theokratie ist (<sup>1</sup>). Da nun bloß aus diesem Sprachgebrauche, keineswegs aber aus der präsumirten Zusammensetzung aus zwei oder mehreren Urkunden, sowohl der Wechsel der Gottesnamen als ihre Zusammensetzung in der Genesis sich genügend erklärt, und somit die Hauptstütze der Urkundenhypothese gerade gegen dieselbe spricht, so können wir sie nur als eine unhaltbare bezeichnen. Um so mehr als auch die anderweitigen Gründe, auf die sie sich noch beruft, der genügenden Beweiskraft ganz entbehren, wie man schon daraus abnehmen kann, daß eine andere gegen sie kämpfende Hypothese sich theilweise auf dieselben zu stützen sucht. Es ist die sogenannte

Fragmentenhypothese. Sie betrachtet den Wechsel der Gottesnamen nicht als Beweis für verschiedene Verfasser der Genesis, sondern behauptet im Gegentheile, daß wohl auch derselbe Verfasser mit den Gottesnamen gewechselt haben könne (<sup>2</sup>) und dieser Wechsel nur „zur Unterstützung der Hauptbeweise von der Verschiedenartigkeit der schriftlichen Aufsätze“ benützt werden dürfe (<sup>3</sup>). Diese Hauptbeweise aber sind: 1) Ueberschriften und Schlußformeln; 2) Einzelheit der Abschnitte; 3) Wiederholungen; 4) verschiedene Nachrichten von einerlei Begebenheit. — Wie man sieht, sind dieß im Wesentlichen dieselben Gründe, welche für eine fragmentarische Zusammensetzung auch der übrigen Bücher des Pentateuchs überhaupt vorgebracht worden sind; (<sup>4</sup>) nur sind sie hier, wo von der vormosaischen Zeit die Rede ist, von anderer Bedeutung und fordern deshalb auch eine andere Beurtheilung als dort.

Was die Ueberschriften und Schlußformeln betrifft, deren man

---

(1) Die nähere Begründung von diesem, die hier zu viel Raum einnehmen würde, haben wir anderwärts zu geben versucht, s. Nachmosaisches x. S. 85. ff.

(2) Vater, Commentar. III. S. 723.

(3) Hartmann, historisch-kritische Forschungen x. S. 116.

(4) S. S. 7. S. 24. ff.

in der Genesis allerdings viele aufweisen kann, z. B. II. 4. V. 1. VI. 9. X. 1. 31. 32. XI. 10. 27. u. s. w., <sup>(1)</sup> so sind sie hier zum Beweise einer fragmentarischen Zusammensetzung des Buches so ganz unbrauchbar, daß sie im Gegentheil schon durch ihre augenscheinliche Wechselbeziehung und als immer wiederkehrende Ankündigung und Hervorhebung der wichtigen Genealogien gerade als Beweise gegen die Fragmentenhypothese erscheinen, wie schon Hasse bemerkt <sup>(2)</sup> und Ewald ausführlich nachgewiesen hat <sup>(3)</sup>. Selbst Hartmann, der sie unter den Beweisgründen für diese Hypothese aufführt, gibt zu, daß man nur dann befugt sei, dieselben „als deutliche Anzeigen von schriftlichen Aufsätzen, die an ihrer jetzigen Stelle in die Genesis eingefügt worden, gelten zu lassen, wenn besondere charakteristische Merkmale zu einem solchen Urtheile berechtigen“ <sup>(4)</sup>. Damit ist nun deutlich genug gesagt, daß die Ueberschriften und Schlussformeln nicht dazu berechtigen, und somit bloß als Abgrenzungspunkte verschiedener Abschnitte gelten können, wenn deren Verschiedenheit anderwärts her schon erwiesen ist, nicht aber als Beweisgründe für solche Verschiedenheit. So gibt der erste Beweisgrund für die Fragmentenhypothese, nachdem er kaum recht zu Tage getreten ist, sich selbst wieder auf.

Die „Einzelheit der Stücke“ zählt Hartmann ebenfalls, gleich seinen Vorgängern, unter die Hauptbeweise der Fragmentenhypothese, bemerkt aber unverzüglich: „In der Genesis, wo die einzelnen Bestandtheile nach einem festen Plan im Ganzen wohl geordnet hervortreten, lassen sich nur wenige Spuren einer solchen Vereinzelung entdecken.“ Als solche bezeichnet er dann XXVI. 34. 35., „welche Verse wahrscheinlich, um die Rolle auszufüllen, hier angeflückt worden seien,“ ferner: „die Verse (es ist aber nur Einer) Kap. 27, 46. verwandten Inhaltes, die wieder an Kap. 28, 8. 9. erinnern.“ Wenn die 2te Stelle an die erste angeschlossen und beide vor der dritten in das 28te Kapitel eingerückt würden, meint Hartmann, stünde alles an seinem Platze. Ganz vereinzelt stehe endlich noch das 38te Kapitel da, dessen

(1) Hartmann, historisch-kritische Forschungen. S. 169. f.

(2) Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte. Thl. II. S. 245.

(3) Die Composition der Genesis. S. 125—138.

(4) Hartmann, a. a. O. S. 173.



„Inhalt in eine weit frühere Periode, als die unmittelbar vorhergehenden Kapitel, hinaufreiche.“ <sup>(1)</sup>. Daß jedoch XXVI. 34. 35. und XXVII. 46. nur an ihrer jetzigen Stelle chronologisch richtig stehen, an einer späteren aber gegen die Chronologie verstoßen würden, hat Ranke gezeigt <sup>(2)</sup>. Daß Kap. XXXVIII., welches de Wette als das einzige Beispiel auffallender Vereinzelung in der Genesiß noch aufführt <sup>(3)</sup>, wirklich etwas vereinzelt dastehe, kann man wohl zugeben, daß es aber gerade deshalb ein eingeschobenes Fragment sei, hätte einen Beweis um so mehr verdient, als es ganz am rechten Platze steht, und gar keine passendere Stelle als seine gegenwärtige erhalten könnte, wie Ranke, und mit Beziehung auf ihn Hävernici und Luch, <sup>(4)</sup> nachgewiesen haben. Statt jenes Beweises gibt aber Hartmann bloß die Versicherung, daß „der Anordner, um seine Verlegenheit zu verbergen, die sehr lose Bindungsformel: um jene Zeit geschah es,“ hier gebraucht habe; gleich als ob es ihm unmöglich gewesen wäre, den Abschnitt früher irgendwo einzuschieben und damit aller Verlegenheit vorzubeugen, wenn er Hartmann's Ansicht getheilt und einen früheren Platz für denselben passender erachtet hätte.

Von den vorgeblichen Wiederholungen in der Genesiß, die man auch zur Unterstützung der Urkundenhypothese benützt hat, gesteht Hartmann wiederum selbst, daß sie, eine einzige ausgenommen, völlig unbrauchbar seien zu dem Beweise, daß das Buch nur eine Zusammenstellung verschiedener Urkunden oder Fragmente sei <sup>(5)</sup>. Jene einzige Ausnahme aber ist das zweite Kapitel, welches „sich durch Sprache und Einkleidung vom ersten in so charakteristischen Zügen absondere,“ daß man es nothwendig als eine „verschiedenartige Urkunde“ ansehen müsse. Als Hauptbeweisgrund hierfür wird der zusammengesetzte Gottesname „Jehova-Elohim“ hervorgehoben. Dieß hätte jedoch schon deshalb nicht geschehen sollen, weil dieser Gottesname nicht etwa ausschließlich nur dem zweiten

(1) Hartmann, a. a. O. S. 181. f.

(2) Untersuchungen über den Pentateuch x. Thl. I. Erlangen, 1834. S. 226.

(3) Einleitung in's A. T. 4te Ausg. S. 192.

(4) Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch. I. 260—262. — Hävernici, Einleitung in's A. T. II. 225. — Luch, Commentar über die Genesiß. S. 502.

(5) Historisch-kritische Forschungen x. S. 189.

Kapitel, sondern dem ganzen Abschnitte II. 4—III. 24. eigenhümlich ist, und somit für den fragmentarischen Charakter nicht bloß des 2ten Kap., sondern eben dieses Abschnittes, als eines zusammengehörigen Stückes, beweisend sein müßte. Wenn übrigens die beiden Namen Jehova und Elohim abgesondert nicht zufällig und willkürlich gebraucht wurden, dann sicherlich auch in ihrer Zusammensetzung nicht. Dieß läßt sich nicht nur im Voraus erwarten, sondern es kann auch leicht gezeigt werden, daß kraft des sonstigen Sprachgebrauches der Bibel hinsichtlich dieser Namen und des eigenhümlichen Inhaltes von II. 4—III. 24. die Zusammensetzung den Zweck hat, den Gott der Theokratie (יהוה) als den aus Kap. I. bekannten Schöpfer des Himmels und der Erde (בריאת) zu bezeichnen <sup>(1)</sup>. Wenn aber jene Zusammensetzung demnach nicht zufällig ist, sondern in dem herrschenden Sprachgebrauch und dem Plane des Buches ihren Grund hat, so beweist sie offenbar das Gegentheil von dem, was die Fragmentenhypothese aus ihr folgert. Die anderweitigen Gründe, die Hartmann noch für seine Behauptung anführt, sind nicht von Bedeutung. Es sind nämlich einzelne Ausdrücke, die im 2ten Kap. wiederholt vorkommen, im ersten aber „bei völlig gleicher Materie“ vergebens gesucht werden, und sodann noch die Richtung der Aufmerksamkeit auf einzelne merkwürdige Erscheinungen der unbelebten und belebten Schöpfung <sup>(2)</sup>. Letzteres ist allerdings zum Theil der Fall, aber es begünstigt die Fragmentenhypothese nicht, sondern dient nur zum Beweise, daß das 2te Kap. nicht völlig gleiche Materie mit dem ersten bespreche, sondern von ziemlich andern Dingen handle, und darum begreiflich auch andere Ausdrücke gebrauche und mithin keineswegs eine Wiederholung des ersten Kap. sei. Wir müssen vielmehr mit Drechsler sagen: „Das zweite Kapitel gibt gar keine Schöpfungsgeschichte oder hat wenigstens diese nicht zum Endzwecke“ <sup>(3)</sup>; denn es wird ja in demselben die Schöpfung im strengen Sinne durchweg vorausgesetzt und gar nicht mehr von solcher, sondern nur von einer Weiterbildung des Geschaffenen geredet. Wir dürfen daher auch die Behauptung Ewald's: „doppelt erzählt ist, nach der Ansicht des Erzählers

(1) Nachmosaisches 12. 8. 85. ff.

(2) Forschungen. S. 190.

(3) Die Einheit und Aechtheit der Genes. 12. Hamburg. 1838. S. 78.

wenigstens, nichts," (1) in Anwendung auf diesen Fall noch dadurch schärfen, daß wir das beschränkende "nach der Ansicht u." weglassen; denn zum ersten Kap. verhält sich das zweite offenbar nicht wie Wiederholung, sondern wie Ergänzung und Weiterführung.

Die Verschiedenheit der Nachrichten von einerlei Begebenheit, wobei besonders "Abweichungen und Widersprüche" in Betracht kommen sollen, muß wiederum sowohl der Urkunden- als Fragmentenhypothese zur Stütze dienen. Hartmann macht in der Genesiß elf derartige Fälle bemerklich, gesteht jedoch von der größeren Hälfte derselben sogleich, daß sie nicht mit Recht von einigen Kritikern als Beweise für verschiedene Verfasser angesehen worden seien. Unter den fünf übrigen aber, die er selbst für solche Beweise ansieht, nimmt das eben besprochene zweite Kapitel wieder die erste und wichtigste Stelle ein (2). Da jedoch seine dießfällige Erörterung ganz auf der Voraussetzung ruht, daß Kap. II. eine Schöpfungsgeschichte geben, und somit dieselbe Thatsache, wie das erste, berichten wolle, so sind wir durch obige Nachweisung des Gegentheils hier der Mühe einer nähern Erörterung überhoben. — In Betreff der Genealogie Adam's, welche Hartmann an zweiter Stelle nennt, kann kurz auf Ranke verwiesen werden, welcher befriedigend nachweist, daß das Verhältniß von V. 3—32. zu IV. 18 ff. keineswegs der Art sei, daß nicht beide von einerlei Verfasser herrühren können (3). — Der dritte hieher bezogene Fall betrifft das Verhältniß von XI. 26. 32., wornach Terach 70 Jahre alt den Abraham erzeugte und 205 Jahre alt starb, zu XII. 4., wornach Abraham 75 Jahre alt aus Charan fortzog und zwar nachdem Terach's Tod schon gemeldet worden, so daß dieser nicht volle ( $70 + 75 =$ ) 145 Jahre alt werden konnte. Dieser Widerspruch zeige, daß die letztere Stelle nicht von demselben Verfasser, wie die erstere herrühren könne, wenn man nicht etwa einen unerklärlichen Irrthum annehmen wolle (4). Indessen hat schon Augustin das gegenseitige Verhältniß der Stellen so verstanden, daß Abraham noch zu Terach's

(1) Studien und Kritiken. 1831. S. 598.

(2) Historisch-kritische Forschungen. S. 199 ff.

(3) Untersuchungen über den Pentateuch. II. 168—172.

(4) Hartmann, a. a. D. S. 215.

Lebzeiten Eharan verlassen habe, und findet hier, da Terach's Tod vorher berichtet wurde, einen der Fälle, die er recapitulationes nennt <sup>(1)</sup>. Sogar von Bohlen bemerkt, „es werde hier (XII. 4.) nicht gerade gesagt, daß Abraham nach dem Tode seines Vaters ausgezogen sei, und dieser mochte immer noch 60 Jahre länger gelebt haben“ <sup>(2)</sup>; und Luch erklärt die Stelle im Ganzen ebenso, wie Augustin, und rechtfertigt seine Erklärung durch analoge biblische Darstellungsweisen <sup>(3)</sup>. Es erscheint auch wirklich die göttliche Aufforderung an Abraham weit wichtiger und seine Folgsamkeit weit aufopfernder, wenn er schon bei seines Vaters Lebzeiten seine Heimath auf immer verlassen mußte, als wenn erst nach dessen Tode. Daß Abg. VII. 4. nichts dagegen beweisen könne, bedarf kaum der Bemerkung. Demnach ist es nur ein Mißverständniß, wenn man in den angeführten Stellen verschiedene oder widersprechende Nachrichten von einerlei Begebenheit findet. — Der vierte Fall betrifft Esau's Weiber, welche **XXVI. 34. XXVIII. 9. XXXVI. 2. 3.** verschieden angegeben werden. Auch Luch ist der Ansicht, daß die Verschiedenheit dieser Angaben nur in der Verschiedenheit der Verfasser, von denen sie herrühren, ihren Grund haben könne <sup>(4)</sup>. Wenn wir jedoch voraussetzen, daß die im alten Orient so häufigen Namensänderungen auch bei den Frauen Esau's Statt gefunden haben, sei es bei ihrer Verheirathung mit Esau, wie Hengstenberg vermuthet <sup>(5)</sup>, oder bei anderen Gelegenheiten; so beseitigt sich die in den Stellen liegende Schwierigkeit sehr leicht. Esau hatte dann drei Frauen: 1) Aba, die Tochter Elon's (**XXXVI. 2.**) die auch Basmat hieß (**XXVI. 34.**); 2) Basmat, die Tochter Jämaels (**XXXVI. 3.**), die auch Nachalat hieß (**XXVIII. 9.**); 3) Dholibama (**XXXVI. 2.**), die auch Jehudit hieß (**XXVI. 34.**), und von der das eine Mal die väterliche, das andere Mal die mütterliche Abstammung angegeben wird [ihr Vater war

(1) Quaestiones in Genes. XXV.

(2) Die Genesiß. S. 157.

(3) Commentar über die Genesiß. S. 292.

(4) Ebend. S. 428. 489.

(5) Er beruft sich dafür auf die Aussage Chardin's: „Die Frauen ändern ihre Namen noch häufiger als die Männer. Weiber, die wieder heirathen, oder sich aufs neue verdingen, ändern gewöhnlich ihre Namen bei solchen Veränderungen.“ (Beiträge. III. 277.).

Beeri ein Hethiter (XXVI. 34.), ihre Mutter Ana (1), eine Heviterin (XXXVI. 2.)), ähnlich wie auch Dina bald als Tochter der Lea (XXXIV. 1.), bald als Tochter Jakobs bezeichnet wird (XLVI. 15.). Von diesen drei Frauen unter den je zuerst genannten Namen werden auch (XXXVI. 10—14.) die sämtlichen nächsten Nachkommen Esau's und wiederum (XXXVI. 15—19.) die edomitischen Stämme hergeleitet, zum deutlichen Beweise, daß Esau doch nur drei Frauen hatte, wenn gleich im Vorausgehenden sechs Namen für dieselben vorkommen. Warum nun aber zwei Namen für eine Person (ein sonst so häufiger Fall) nur gerade hier unzulässig oder in der angegebenen Weise wenigstens unmöglich sein sollen, ist gewiß nicht leicht einzusehen; wird aber auch nur die Möglichkeit davon zugegeben, so hat der

(1) Zwar ist es unter den Gelehrten streitig, ob אנא Name des Vaters oder der Mutter sei: großentheils entscheiden sie sich aber für's Erstere wegen XXXVI. 24. 25. Sogar Raschi sagt: אנא ברת עמר B. 24. 25. jedenfalls nicht einerlei Person sein, weil sie einem ganz andern Volksstamme angehört, als die dort erwähnte. Sehr richtig bemerkt nämlich hierüber de Schrant: Sed observandum est, et Sebeones et Anas diversas esse personas, nempe Sebeon versus secundi est Hevaeus et Sebeon versus vigesimi quarti est Horraeus; quo constituto circa Anam et Anam nulla difficultas esse potest, Apaque versus secundi femina, Ana versus vigesimi quarti vir erit, quum nomina propria sint indifferentia; praesertim quum hoc ipso capite simillimum exemplum occurrat: versu enim secundo occurrit Oolibama Hevaca uxor Esavi, versu quadragesimo primo quidam Oolibama Idumaeus, dux (Emir) alicujus tribus Idumaeae. Desungeachtet hält sogar noch Hengstenberg (Beiträge. III. 273.) Ana für den Vater der Oholibama und Beeri für einen Beinamen desselben, weil er nach XXXVI. 24. in der Wüste warme Quellen gefunden (nach Hitzig „eine sehr glückliche Erklärung“). Allein was entscheidend gegen diese Ansicht spricht, ist der hebr. Text selbst (XXXVI. 2. אנא ברת עמר), an dem Hengstenberg gegen seine sonstige Gewohnheit mit tiefem Stillschweigen vorübergeht. Seine Erklärung setzt die Lesart אנא בן עמר voraus, und könnte nur, wenn diese als die ursprüngliche beglaubigt wäre. Berücksichtigung verdienen. Allein zur Aenderung des בת in בן ist noch keine kritische Befugniß nachgewiesen, und daß ein Paar alte Uebersetzungen wirklich בן statt בת ausgedrückt haben, ist nur als muthmaßliche Correctur, nicht als genaue Wiedergabe des vorgelegenen Textes anzusehen (vgl. Rosenmüll. schol. ad h. l.) Es kann somit auch der Umstand, auf denn Tuch seine Ansicht zum Theile gründet, daß Oholibama sogar noch aus hevitischem Geschlechte sei, gar nicht mehr zu seinen Gunsten benützt werden.

Schluß von den verschiedenen Angaben in jenen Stellen auf Zusammenstellung verschiedener Traditionen von verschiedenen Verfassern schon keine Kraft mehr. — Der letzte Fall, auf den Hartmann hier Gewicht legt, ist die XXXV. 10. erwähnte Namensänderung Jakob's, die schon XXXII. 29 ff. ausführlich erzählt worden ist. Allein hier weisen schon die Worte XXXV. 10. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל auf XXXII. 29 ff. zurück und beweisen nicht nur die Identität des beiderseitigen Erzählers, sondern zeigen zugleich, daß XXXV. 10. eine andere Thatsache als XXXII. 29., eine neue Erscheinung Gottes; berichtet wird. Uebrigens braucht man weder mit Hieronymus und den alten Rabbinen (!) anzunehmen, daß hier die Namensänderung wirklich vorgenommen worden sei, während sie XXXII. 29. nur angekündigt wurde, noch auch mit de Schrank, daß XXXV. 10. eine Parenthese sei. Schon Bonfrere hat richtig gesehen, daß hier nur die Namensänderung auf's Neue bestätigt werde, um die auf's Neue in dem Patriarchen entstandene Furcht und Angst zu unterdrücken durch nachdrückliche Erinnerung an das, was der Name Israel nach XXXII. 29. verbürgen sollte (?). Die Stelle XXXV. 10. enthält also überhaupt keine Nachricht über das XXXII. 29. schon Berichtete, geschweige denn eine solche, die für verschiedene Verfasser etwas beweisen könnte. — Endlich soll auch noch unter einigen Angaben, welche die Lebensjahre Isaak's, Jakob's und Joseph's betreffen, ein Widerspruch Statt finden, welcher ohne Weiteres nicht nur „mosaische Abfassung,“ sondern auch „Einheit des Verfassers“ ausschliesse (?). Nach XXVI. 34. nämlich heirathete Esau in seinem vierzigsten Lebensjahre zwei Hethiterinnen; nach XXX. 22–25. XLI. 26. XLV. 6. dagegen kam Jakob in seinem 77ten Lebensjahr erst nach Haran, und zwar ohne noch geheirathet zu haben. Daß nun Jakob so geraume Zeit nach Esau's Heirath noch ohne Frau gewesen sei, hält Hitzig für unwahrscheinlich oder unmöglich. Daraus folgt (!) „daß

(1) Vgl. Rosenmüll. schol. ad XXXV. 10.

(2) So im Ganzen auch Rosenmüller. Selbst Tuch, welcher die zweite Stelle als Wiederholung der ersten ansieht, leitet doch beide von Einem Verfasser her und findet die Ursache der Wiederholung „in der Wichtigkeit des heiligen Namens“ (Commentar. S. 481.).

(3) Dies behauptet Hitzig gegen Hengstenberg in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur. Jahrg. 1839. Nov. S. 1096–1098.

der Zeitraum der Begebenheiten von 1 Mos. 26, 34 — 28, 9. nach Meinung des Erzählers höchstens einige Jahre betragen konnte" (1). Da nun nach der ausdrücklichen Angabe des Erzählers dieser Zeitraum gegen 37 Jahre betragen haben muß, so hat man hier, wie einleuchtet, einen namhaften Widerspruch. Allein es ist ein Widerspruch nicht zwischen dem, was der Erzähler an verschiedenen Stellen erzählt, sondern nur zwischen dem, was er meint und dem was er erzählt. Wir halten uns daher für berechtigt, von seiner vorgeblichen Meinung, die er so ganz verschweigt, im Gegensatz zu seinen historischen Angaben, die er so bestimmt ausspricht, keine Notiz zu nehmen und uns mit der Bemerkung zu begnügen, daß man das Gegentheil von dem, was er aussagt, wohl vermuthen kann, daß aber dann er selbst, wenn er dieser Vermuthung widerspricht, noch nicht auch sich selbst widerspricht. Ohnehin hat ja der Hauptgrund, den Hitzig seiner Behauptung unterlegt, daß nämlich die Heirath Esau's mit den zwei Hethiterinnen die nächste Veranlassung zu Jakob's Entfernung gewesen sei, gerade wiederum den biblischen Text gegen sich. Wenn ein solches Verfahren erfordert wird, um Widersprüche in einer Schrift aufzutreiben, so ist das doch wohl ein Beweis, daß keine solche in derselben sich finden. Gesetzt jedoch der vorgebliche Widerspruch läge hier als ein wirklich unlösbar zu Tage; würde dann daraus geradezu und nothwendig Verschiedenheit von Verfassern der jetzigen Genesi's und nichtmosaische Abfassung folgen? Hitzig von seinem Standpunkte aus wird diese Frage am wenigsten bejahen können.

Demnach sind die Gründe, welche zu Gunsten der Fragmentenhypothese vorgebracht werden, nicht geeignet ihre Haltbarkeit zu erhärten; und daß sie auch für die Urkundenhypothese, sofern sie auch für diese angeführt werden, keine Beweisraft haben, ist schon aus dem Gesagten deutlich. Dazu kommt, daß die Fragmentenhypothese eine andere, schon an sich fast absurde, Hypothese zur verschwiegeneu Voraussetzung hat, nämlich die Hypothese, daß schon vor der Abfassungszeit der Genesi's eine ganze Menge von mehr oder weniger vollständigen patriarchalischen Urgeschichten existirt habe; denn daß je einer der vielen alten Fragmentenschreiber immer gerade nur das noch von ihm herrührende Bruch-

---

(1) H. a. D. S. 1098.

sind geschrieben habe, wird wohl kein Vertheidiger dieser Hypothese behaupten wollen. Mögen wir nun unter solcher Voraussetzung die Abfassung der Genesis sehr früh oder sehr spät ansetzen, sie dem Moses oder dem Esra zuschreiben, immerhin erscheint die Annahme einer solchen Menge alter Geschichtsberzählungen, von denen kein einziger hebr. Schriftsteller sonst etwas weiß, als bodenlose Willkühr. Daß aber von den vielen alten Erzählungen gerade nur diejenigen Fragmente sich erhalten haben, welche der Redactor der Genesis bloß zusammenzustellen brauchte, um zufälliger Weise ein so durch und durch wohlgeordnetes, in allweg planvolles Ganzes, wie die Genesis ist, zu erhalten, wäre doch in der That eine Begebenheit, gegen welche alle ägyptische Wunder in Schatten treten müßten. Obgleich daher schon Hartmann (1) Keil's Hypothese von einer einzigen aber stark interpolirten Grundschrift (2) eine „ungereimte Hypothese“ genannt hat, so sind doch von Bohlen und Luch der Hauptsache nach zu derselben zurückgekehrt, indem sie zu Beweisen suchten, daß die Genesis (so wie überhaupt der Pentateuch) ursprünglich nur aus der sogenannten Elohim-Urkunde bestanden habe, später aber überarbeitet und vielfach ergänzt worden sei, und diese Ergänzungen eben die sonst sogenannten jehovistischen Abschnitte seien. Der Hauptgrund dieser Ergänzungshypothese ist der Umstand, daß die elohistischen Abschnitte nach Aussonderung der jehovistischen ein wohlgeordnetes, planvolles Ganzes bilden, während dies mit den jehovistischen Abschnitten keineswegs der Fall sei. Allein auch dieser Grund erscheint bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Denn wenn man aus der jetzigen Genesis die (ex hypoth.) jehovistische Beschreibung des Sündenfalles und was mit ihm in unmittelbarer Verbindung steht, als spätere Ergänzung herausnimmt, so erscheint das Zurückbleibende, wie man es auch zurechtlegen mag, nicht mehr als ein zusammenhängendes, planvolles Ganzes. Die ursprüngliche (elohistische) Genesis nämlich, welche in diesem Falle der Voraussetzung gemäß, planmäßig die historische Vorbereitung der Theokratie beschreiben will, verschweigt dann gerade das, was die historische Theokratie veranlaßt hat, und ohne was von dieser

(1) Historisch-kritische Forschungen x. S. 222. Anm. 61.

(2) Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften x. Heft. III. Freyberg 1812.



weber der Ursprung noch die Absicht und Folge wahrhaft begriffen werden kann. Dieses nämlich ist der Sündenfall, und nach weggenommener Nachricht über denselben erscheint sowohl die Genesis überhaupt, als der elohistische Theil insbesondere, als lückenhaft und planlos. Schon das bleibt unbegreiflich, wie der Elohist, der den Menschen doch ganz gut geschaffen sein läßt, plötzlich von einer so allgemeinen Herrschaft des Unrechts und der Verdorbenheit reden kann, daß die Vertilgung des ganzen Menschengeschlechtes bis auf eine einzige Familie die unausweichliche Folge davon ist. — Die übrigen Gründe: Wechsel der Gottesnamen, Ungleichartigkeit der Sprache und Darstellung, Verschiedenheit der Gedanken- und Ideenkreise, worauf sich die Hypothese noch beruft, haben, wie schon aus der Beurtheilung der Urkunden- und Fragmentenhypothese zum Theil einleuchten muß, gar wenig Beweiskraft zu Gunsten derselben und können daher übergangen werden (1).

Hiernach kann auf die Frage nach den Quellen der Genesis freilich nur die sehr unbestimmte Antwort gegeben werden, daß sich die Benützung von solchen im Allgemeinen nicht läugnen lasse, im Besondern aber auch nicht angegeben werden könne, was aus schriftlichen Quellen und was aus mündlicher Ueberlieferung herühre. Dieses Resultat, welches aus den mißlungenen Versuchen dießfälliger bestimmter Nachweisungen hervorgeht, gewinnt nur eine weitere Bestätigung, wenn wir sofort die selbstständige, planmäßige Bearbeitung des Buches genauer in's Auge fassen.

#### §. 13. Plan und Einheit der Genesis.

\* Die Behauptung, daß die Genesis das Werk eines einzigen Verfassers sei, der nicht etwa historische Quellen unverändert zusammengestellt, oder eine planvolle Geschichtserzählung durch allerlei Zusätze erweitert, sondern selbständig nach einem eigenen Plane seine Geschichte geschrieben habe, ist durch das Bisherige schon hinlänglich vorbereitet und theilweise sogar begründet. Die volle Haltbarkeit derselben läßt sich daher jetzt unschwer darthun. Daß nämlich die Genesis ein planvolles Ganzes bilde, bringt sich jedem Leser derselben so unwiderstehlich auf, daß es bereits von den Gegnern und Vertheidigern der Aechtheit der Pentateuchs fast in

(1) Vgl. Nachmosaisches 10. S. 155 f.

gleicher Weise anerkannt ist. Sogar in der Angabe des Planes stimmen beide Parteien noch größtentheils dahin überein, daß die Genesiß den Zweck habe, zum Inhalte der nachfolgenden vier Bücher Mose's als historische Vorbereitung und Einleitung zu dienen. Wir brauchen daher dieses nicht mehr eigens zu beweisen, sondern nur zu zeigen, wie der Verfasser den angegebenen Plan im Einzelnen durchführe und in allweg planmäßig verfare. Die zwei Hauptpunkte, an die sich alles Uebrige anschließt, sind: a) die stufenweise Auswählung des theokratischen Volkes, und b) die Bestimmung und Anweisung seines Wohnsitzes. Während die historische Nachweisung von Beiden als die doppelte Hauptaufgabe der Genesiß erscheint, dient ihr die Geschichte der Schöpfung, des Sündenfalles und der ganzen vorabrahamischen Zeit zur nothwendigen Einleitung. Die Schöpfung der Erde und des Menschen nämlich ist die erste Bedingung von allem Folgenden, und daher, obwohl ohne unmittelbare theokratische Beziehung, vorangeschickt; denn wäre der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand geblieben, so wäre die (historische) Theokratie nicht eingetreten. Der Sündenfall aber, sofern die Gefallenen wieder gerettet werden sollten, postulirte dieselbe, daher der ausführliche Bericht über den Fall der Stammeltern und die über sie verhängte Strafe, zugleich aber auch über die ihnen gegebene Verheißung eines Retters aus der Gewalt des Bösen. Sodann wird durch kurze Andeutungen am Faden der Genealogie der Kampf des Guten und Bösen in der Menschheit, und die immer wachsende Macht des letztern beschrieben, so wie auch die Vorkehrungen Gottes zur Verhinderung eines vollständigen Sieges des Bösen und zur Erhaltung der wahren Religion. Indem hiebei theils die Verstossungen und Strafgerichte, welche die Abgefallenen treffen, theils die Aussonderung der Treugebliebenen und die Segnungen, die sie empfangen, beschrieben werden müssen, wird die Geschichte immer bestimmter Geschichte der Auservählung eines dem wahren Gott getreuen, seine Erkenntniß und Verehrung fortwährend auf die Nachkommen vererbenden Stammes, im Gegensatz zur Masse der übrigen götzdienstlichen Menschheit. Als einzelne Hauptmomente sodann bei jener Auservählung erscheinen zunächst die Aussonderung der Sethiten von den Kainiten (IV. 25. 26. V. 3.) und da jene allgemein in die Bosheit dieser verfallen waren, die Aussonderung Noah's und seiner Familie, und ihre Bewahrung

vor dem allgemeinen Untergange, der die übrigen vertilgte (VI. 9—IX. 17.); ferner unter Noah's Nachkommen wiederum, welche keineswegs dem wahren Gott treu blieben, die schon im Segen Noah's angedeutete Aussonderung der Semiten (IX. 26. 27.) überhaupt, und Abrahams insbesondere (XII. 1. ff.), und die Bestimmung des letztern zum Stammvater des Auserwählten Volkes (XVII. 1. ff.). In dem Bunde Gottes mit Abraham und der an dessen Aufrechthaltung geknüpften Verheißung zahlloser Nachkommenschaft und endlosen Segens durch ihn über alle Nationen, zeigt sich dann nicht bloß die Auserwählung selbst, sondern auch der Zweck derselben, weit bestimmter als bisher. Inzwischen gilt die Auserwählung noch nicht allen Nachkommen Abraham's, weil nicht alle die Bundestreue, durch welche die Verheißung bedingt ist, bewahren. Daher findet neue Aussonderung Statt. Abrahams Sohn aus erster rechtmäßiger Ehe, Isaak (XVII. 21. XXI. 2. ff.) nicht Ismael der Sohn seiner Magd (XVI. 16. XXI. 1—21.), auch nicht die Söhne seiner zweiten Frau Retura, und ebenso wenig die Söhne seiner Rebhweiber (XXV. 1—6.) taugen zu Erben und Trägern der Verheißung. Obwohl aber diese für Isaak und seine Nachkommen sich wiederholt, so gilt sie doch auch letzteren noch nicht ausnahmslos. Esau, der mit götzdienerischen Weibern sich verbindet (XXVI. 34. 35.) und das Erstgeburtsrecht um ein Kinsengericht verkauft (XXV. 27—34.), ist derselben nicht werth, Jakob allein wird ihr Erbe (XXXV. 9. ff.). Nun ist der Kreis aufs engste gezogen und geschlossen. Mit Jakob oder Israel hat die Aussonderung ein Ende; seine zwölf Söhne zunächst und dann deren Nachkommen bilden das auserwählte Volk, das nach wenigen Jahrhunderten die götzdienerischen Kanaaniten auszurotten und an ihrer Stelle die rechte Verehrung des allein wahren Gottes immerfort zu erhalten bestimmt war. In Kanaan selbst aber konnten sie nicht zum großen Volke heranwachsen, die Kanaaniten würden sie vertrieben oder vertilgt haben, wenn sie ihnen durch ihre Anzahl und Macht lästig und gefährlich geworden wären. Daher geschah es durch wunderbare Fügung, daß sie insgesammt nach Aegypten versetzt wurden, um dort ein großes Volk zu werden, und dann erst Kanaan's Bewohner auszurotten, die inzwischen das Maas ihrer Sünden voll machten (XV. 16.), und so zugleich als Werkzeug Gottes zur Vertilgung

der Gottlosen zu dienen, während sie das Land der Verheißung in Besiß nahmen.

Und gerade auch diese Besiznahme als etwas mit der Auserwählung in parallelem Zuge Vorbereitetes historisch nachzuweisen, ist die andere Seite der Aufgabe, die sich der Verf. der Genesis gestellt hat. Er löst dieselbe dadurch, daß er bei Beschreibung der Auserwählung des Volkes hauptsächlich jene Thatfachen hervorhebt, wo das Land Kanaan den Patriarchen ausdrücklich zugesagt wird, oder wo dieselben Eigenthumsrechte auf einzelne Landestheile durch Kauf, oder wie immer, erwerben. Daher außer den wiederholten Verheißungen auch die ausführlichen Berichte z. B. wie Abimelech von Gerar dem Abraham beliebiges Land zum Aufenthalte eingeräumt (XX.), wie letzterer mit jenem bei Beerseba einen Bund geschlossen und sich das Eigenthumsrecht auf einen daselbst gegrabenen Brunnen gewahrt (XXI. 22—34.), wie er von Ephron die Höhle Machpela zum Begräbnißplatze gekauft (XXIII.), wie Jakob von den Chemoniten bei Sichem um 100 Kefsa ein Stück Feldes gekauft habe (XXXIII. 19.). Zwar wäre es unrichtig, zu glauben, der Verfasser wolle damit das Recht der Israeliten auf Kanaan genügend nachgewiesen haben, denn Gottes Verheißungen an die Patriarchen, sein Beschluß, Kanaan auszurotten und Israel als Werkzeug zu gebrauchen, erscheinen offenbar auch als Berechtigungsgründe, und zwar liegt gerade auf diesen um so mehr das Hauptgewicht, als jene Erwerbungen in Vergleich mit dem ganzen Lande doch nur etwas Geringfügiges sind. Aber eben so unrichtig ist offenbar auch Hengstenbergs Meinung, daß jedes menschliche Recht der Israeliten an Palästina schlechthin zu läugnen sei <sup>(1)</sup>. Der Ausdruck „Fremdlinge,“ mit dem die Patriarchen in der Genesis und Ps. CV. 12. bezeichnet werden, gibt nur im Allgemeinen ihr Verhältniß zum Lande und dessen Bewohnern an, und schließt keineswegs den Besiß von Grundstücken schlechthin aus <sup>(2)</sup>. Wenn die Patriarchen sich solche förmlich kauften, wie ja die Genesis selbst berichtet,

(1) Beiträge. III. 180—182.

(2) Auf Apg. VII. 5. hätte sich Hengstenberg schon deshalb nicht berufen sollen, weil die Stelle verschiedener Deutung fähig ist, und jedenfalls ohne Anstand so verstanden werden kann, daß sie für seine Behauptung gar nichts beweist. -

so waren sie natürlich ihr Besitz und Eigenthum, und daß die Patriarchen auch selbst sie als solches betrachteten und selbst in Aegypten ihr Eigenthumsrecht darauf nicht aufgaben, erhellt sattemaus daraus, daß Jakob und Joseph in ihren eigenen Besitzungen in Palästina begraben werden wollen (XLIX. 29—32. L. 25. Jos. XXIV. 32.).

Indem nun der Verfasser aus der patriarchalischen Zeit in fortlaufender Reihe mit immer gleicher Absichtlichkeit gerade jene Thatsachen hervorhebt, welche auf die Auserwählung des theokratischen Volkes und seinen künftigen Aufenthalt in Kanaan Bezug haben, und Anderartiges übergeht, sofern es nicht zur Beleuchtung dießfälliger Hauptpunkte dient; so liegt die durchgängige Planmäßigkeit seines Buches und dessen Zweck, die Gründungsgeschichte der Theokratie einzuleiten, so augenfällig am Tage, daß schwerlich irgend ein anderes Geschichtswerk, ein zusammenhängendes, nach einem festen Plane bearbeitetes genannt werden kann, wenn nicht eben die Genesiß. Aber eben diese Planmäßigkeit ist es auch, wodurch die Genesiß einerseits auch als ein einheitliches Ganzes erscheint, weil ja das Gegentheil die stetige Verfolgung eines bestimmten Planes ausschloße, und andererseits als das Werk eines Verfassers, weil es schwer denkbar und jedenfalls höchst unwahrscheinlich ist, daß durch mehrere gleichzeitige oder successive Verfasser eine solche Planmäßigkeit mit so gleichbleibender Beharrlichkeit durchgeführt, und nicht vielmehr, wenn man sie anfänglich auch beabsichtigt hätte, im Verlaufe der Darstellung doch allmählig verwirrt und verwischt worden wäre.

#### §. 16. Zeitalter.

\* Daß die frühern Propheten Hosea, Amos und Micha die Genesiß in ihrer jetzigen Gestalt kennen, zeigen die S. 8. 9. aus ihren Weissagungen angeführten Stellen, denen wir noch Micha V. 5., und zum Beweise, daß von Jesaja dasselbe gelte, auch Jes. I. 9. 10. vergl. mit 1 Mos. XIX. und Jes. III. 9 ff. vergl. mit 1 Mos. XIX. 5 hinzufügen können <sup>(1)</sup>. Um dieser Stellen willen gesteht bereits die neuere Kritik selbst, daß den genannten Propheten die Genesiß in ihrer jetzigen Gestalt bekannt gewesen sei <sup>(2)</sup>.; und da durch die Art und Weise, wie dieselben auf

(1) Bal. Luch, Commentar über die Genesiß. S. LXXXIX.

(2) Luch, a. a. O. — de Wette, Einleitung. S. 213e

die Genesis Rücksicht nehmen, vorausgesetzt wird, daß letztere dem Volke allgemein bekannt sei, so muß ihre Abfassung um Vieles früher, als die genannten Weissagungen angelegt werden. Eine nähere dießfällige Entscheidung müssen wir aber zunächst aus dem Inhalt der Genesis zu gewinnen suchen, da uns anderweitige historische Zeugnisse dießfalls nicht zu Gebote stehen. Wir können uns aber bloß an jene Aussagen des Buches halten, welche hier unmittelbar maßgebende historische oder geographische Erscheinungen berühren, und uns nicht, wie manche Kritiker, mit Aufzählung dessen abgeben, was in früherer und was in späterer Zeit ein Hebräer von dem in der Genesis mitgetheilten historischen Stoffe habe wissen und schreiben können, um aus dem so gewonnenen Resultate die Abfassungszeit zu bestimmen. Erscheinungen jener Art sind in neuerer Zeit auch wirklich nicht wenige namhaft gemacht worden. Wir können uns dießfalls um so mehr an Luch halten, als de Wette in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung der Hauptsache nach mit ihm übereinstimmt (¹). Luch nun behauptet, daß die jehovistischen Ergänzungen, und somit die jetzige Gestalt der Genesis, aus der salomonischen Zeit sich herschreiben, weil die ethnographische Tafel, Kap. X., für einen späteren Verfasser beweise, und namentlich der Name Daphir in derselben erst zu Salomo's Zeit bekannt geworden sei, weil die Grenzbestimmung „vom Strome Aegyptens bis zum Euphrat“ XV. 18. nur von der davidisch-salomonischen Monarchie gelten könne, weil die geweissagte Abhängigkeit Esau's von Jakob XXV. 23. XXVII. 29. 40. auf Davids Siege über die Moabiten und Edomiten sich beziehe, und XXVII. 40. insbesondere auf Edom's Versuche, sich vom hebräischen Joche frei zu machen, zur Zeit Salomo's. — Daß jedoch diese Gründe weder einzeln noch in Verbindung zwingend sind, wird sich nicht läugnen lassen. Einige derselben sind sehr schwach. Die Grenzbestimmung XV. 18. paßt streng genommen weder auf die davidisch-salomonische, noch auf eine andere hebräische Monarchie (²). Die Weissagungen der Abhängigkeit Esau's von Jakob braucht man selbst dann nicht für ein vaticinium ex eventu zu halten, wenn man wahre Weissagungen im eigentlichen Sinne gar nicht annehmen will; denn

(¹) 5te Ausgabe. S. 209 f.

(²) Nachmosaisches x. S. 175.

es wird hier etwas vorausgesetzt, was vom Standpunkt des Lebenden aus gar nicht anders gedacht werden kann <sup>(1)</sup>. Was von Edom's Streben nach Unabhängigkeit gesagt wird, ist nur die nothwendige Folge des Vorigen: oder wer hätte es im Voraus bezweifeln sollen, daß Edom die Knechtschaft ungern tragen und gelegentlich abzuschütteln suchen werde. Somit bleibt nur noch die Bölkertafel und Ophir übrig. Allein fast die nämlichen Gründe, die Luch gegen die Annahme einer sehr späten Entstehung der Bölkertafel vorbringt, lassen sich auch gegen deren Entstehung im salomonischen Zeitalter richten. Wenn die in derselben an den Tag gelegte ethnographische Kenntniß auch von außen und namentlich von Phönizien her zu den Hebräern gekommen ist, so muß dieses doch wohl auch vor Salomo geschehen sein können, weil ja der ausgebreitete Handel Phöniziens nicht erst in der salomonischen Zeit, sondern schon weit früher Statt fand und darum, weil Palästina doch nie durch eine chinesische Mauer von Phönizien geschieden war, derartige Kenntniffe lang vor Salomo dorthin kommen konnten. Ähnliches ließe sich von andern benachbarten Volksstämmen sagen. Und wenn Ophir der Mittelpunkt des arabischen Goldreichthums und gleichsam die Goldgrube der umliegenden Länder war, warum sollte es den Phöniziern und sofort auch den Hebräern nicht lange vor Salomo und lange vor David und Saul bekannt geworden sein? Hindert uns aber demnach die Bölkertafel und Ophir nicht, mit der Abfassung der Genesiß über Saul's Regierung zurückzugehen, so scheint dieß durch andere Erscheinungen des Buches unter sagt zu werden. Die wichtigste derselben ist XXXVI. 31. das vielbesprochene לִפְנֵי מֶלֶךְ מִצְרָיִם, wornach die Genesiß jedenfalls erst nach der Einführung des hebräischen Königthums, wie es scheint, verfaßt sein kann. Allein daß durch diesen Ausdruck ein hebräisches Königthum nicht nothwendig nur als etwas Vorhandenes, sondern auch als etwas Erwartetes und Zukünftiges vorausgesetzt werden könne, läßt sich zunächst nicht läugnen <sup>(2)</sup>. Dazu kommt, daß die Stelle sich ohne die geringste Störung des Zusammenhanges herausnehmen und darum auch als eine spätere Interpolation betrachten läßt, die für die Ent-

(1) Nachmosaisches u. S. 200 ff.

(2) Ebend. S. 211.

schungszeit des Buches nichts beweisen kann. Außerdem findet sich keine Erscheinung im Buche, welche bis in die Zeit der hebräischen Könige herabführte, wohl aber manche, welche wenigstens über die mosaische Zeit hinauszugehen scheinen. Dahin gehört die Bemerkung, daß damals die Kanaaniten im Lande gewesen seien, als Abraham dasselbe betrat, ferner daß Bethel früher Luz, Hebron früher Kirjath-arba, Dan im Norden des Landes früher Leshem geheißen habe, endlich daß עבר vom östlichen Jordanlande gebraucht, Kanaan Land der Hebräer genannt und seine Westgrenze durch יַרְדֵּן, יַם־סוּף bezeichnet wird. Daß jedoch all dieses gegen mosaische Entstehung der Genesis nichts beweisen könne, ist schon öfter behauptet und mitunter auch nachgewiesen worden <sup>(1)</sup>.

Demnach steht soviel fest, daß die Genesis schon in der mosaischen Zeit verfaßt sein kann, und die nächste Frage ist nun, ob sie in derselben auch wirklich, und von wem etwa, verfaßt worden sei.

#### §. 17. Verfasser der Genesis. Richtigkeit des ganzen Pentateuchs.

\* Es ist anerkannt, und selbst von der neuern Kritik nicht gelängnet worden, daß jene alte Tradition, welche Mose'n als Verfasser des Pentateuchs bezeichnet, die Genesis als integrirenden Bestandtheil desselben ansieht und damit ebenfalls von Moses herleitet. Was man gegen die Richtigkeit dieser Tradition aus dem Inhalte des Buches und seiner muthmaasslichen Entstehungsweise vorgebracht hat, ist dem Bisherigen zufolge nicht im Stande, dieselbe zu entkräften. Und nun dient zunächst gerade dieses zu ihrer großen Empfehlung, daß sie den vielen Gegengründen, womit man sie zu beseitigen gesucht hat, noch nicht unterlegen ist. Zu ihrer genügenden Bestätigung aber dient das innige Verhältniß, in welchem die Genesis zu den übrigen Büchern des Pentateuchs steht, wie solches aus dem bereits dargelegten Plane des Buches von selbst hervorgeht. In Folge desselben erscheint der Pentateuch, wie auch bereits von den Gegnern seiner Richtigkeit zum Theil zugestanden und behauptet wird, als ein einheitliches Ganzes, dessen sämtliche Theile einerlei Absicht und Plan,

(1) Nachmosaisches u. G. 165—168. 176—180. 185.



einerlei Zweck und theokratisches Interesse verrathen und verfolgen. Ist dieses richtig so kann die Einerleiheit des Verfassers der Genesis mit dem Verfasser der übrigen Bücher Mose's nicht geklärgnet, und sofort die mosaische Abfassung der Genesis keinem Zweifel mehr unterstellt werden.

Damit ist nun, wie nicht erst gesagt zu werden braucht, die mosaische Abfassung aller fünf Bücher Mose's und somit die Aechtheit des ganzen Pentateuchs nachgewiesen. Obwohl diese Nachweisung keiner weiteren Bestätigung mehr bedarf, so müssen wir uns hier doch noch die Bemerkung erlauben, daß eine solche Beschreibung der Gründung und Ausbildung der theokratischen Verfassung, wie sie im Pentateuche vorliegt, sich am ehesten vom Stifter derselben erwarten lasse, eher wenigstens als von irgend einem andern Israeliten. Denn Jenem mußte zuvörderst am meisten daran liegen, die gesetzliche Norm der Theokratie schriftlich zu fixiren, und in dieser Hinsicht wenigstens für ihren Fortbestand zu sorgen; bei ihm muß auch die gründlichste Durchschauung und richtigste Würdigung der theokratischen Verhältnisse vorausgesetzt, und von ihm die möglichst allgemeine Aufnahme aller Einzelheiten des Volkslebens in ihren Bereich erwartet werden. Und die hohe Begeisterung für eben diese Theokratie, der umfassende und helle prophetische Ueberblick über ihre historische Einleitung, Gegenwart und Zukunft, die würdevolle und ergreifende Darstellung der leiblichen und geistigen Verheißungen und Drohungen für Bundestreue und Bundesbruch, und die Auffassung und Behandlung der ganzen Weltgeschichte vom Standpunkt der Theokratie aus, in der Weise und in dem Grade, wie sie uns im Pentateuch begegnen, müssen jedenfalls zuerst, wenn nicht allein, dem Stifter der Theokratie zugeschrieben werden.

#### §. 18. Glaubwürdigkeit des Pentateuchs.

\* Wenn Moses Verfasser des Pentateuchs ist, so nehmen jedenfalls die vier letzten Bücher desselben den höchsten Grad von Glaubwürdigkeit in Anspruch, weil dann der Verfasser bei allem, was er berichtet, theils Augenzeuge, theils und meistens unter den handelnden Personen die wichtigste war. Daß er nun für seine Zeit- und Volksgenossen eine der Wirklichkeit widersprechende Geschichte seiner Zeit und seines Volkes gedichtet und für Wahrheit ausgegeben habe, kann ihm begreiflicher Weise schon wegen

seines Charakters, den er in seiner Schrift an den Tag legt, nicht zugemuthet werden. Gesezt aber, er hätte es gewollt, so wurde er es jedenfalls nicht gekonnt haben. Denn so ganz gedanken- und gedächtnislos war das Volk, welches sich in der arabischen Wüste noch so gut an die ägyptischen Zwiebeln und Fleischtöpfe erinnerte, doch nicht, daß es auf Mose's oder sonst Jemandes Wort hin geglaubt hätte, seine jüngsten Erlebnisse und seine Gegenwart seien ganz anderer Art, als es wirklich der Fall war. Wenn er dem Volke das Buch, das er geschrieben, vorlas, oder es an seine Schicksale seit dem Auszuge aus Aegypten erinnerte, so würde die einstimmige Klage über bössliche Trügerei und Täuschung gegen ihn nicht ausgeblieben sein, wenn er Dinge vorgelesen oder in Erinnerung gebracht hätte, von denen dem Volke nichts oder das Gegentheil bekannt gewesen wäre. Die ohnehin oft nur mühsam unterdrückte Aufregung gegen ihn würde schnell zur wildesten Empörung geworden sein, gegen welche ihn sicher keine Berufung auf göttliche Vollmacht mehr geschützt hätte. Hiegegen erinnert man nun freilich an die vielen Wunder und anderes Unwahrscheinliche und Unmögliche, das in diesen Büchern sich finde. Allein das bisher gewonnene Resultat ist diese Gegenerinnerung um so weniger zu beseitigen oder auch nur zu verdächtigen geeignet, als die Längnung des Wunders überhaupt nur auf einem Vorurtheile beruht, und die Grenzen des Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen, des Möglichen und Unmöglichen theils von den Besitzern der Wissenschaft je nach Förderung ihres Interesses, theils von der objektiven Wirklichkeit ohne Beschwerde fast alle Tage verrückt werden. Oder welcher Längner der pentateuchischen Geschichte würde nicht von einer Menge historischer Ereignisse, die er nun als solche anzuerkennen nicht umhin kann, sein „unwahrscheinlich“ und „unmöglich“ aussprechen, wenn er sie im Pentateuch verzeichnet fände?

Bei der Genesis kann Moses eben so wenig bloß gedichtet haben; denn aus der patriarchalischen Geschichte muß, von schriftlichen Aufzeichnungen sogar abgesehen, zu seiner Zeit noch Manches unter dem Volke bekannt gewesen sein, und wenn er nicht des Betruges überführt werden wollte, so durfte er jedenfalls nur Solches in sein Buch aufnehmen, was in dem Kreise der patriarchalischen Ueberlieferung sich wirklich vorfand, und die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Genesis verwandelt sich hier in die an-

dere, ob die mündliche und schriftliche Ueberlieferung der patriarchalischen Geschichte, von welcher der Verf. der Genesiß das für seinen Plan Nöthige mittheilt, historischen Glauben verdiene oder nicht. Bedenkt man hier, daß bei weniger gebildeten Völkern das Gedächtniß und die Tradition um so sicherer, und die Erinnerung an die Stammeltern und Vorfahren um so lebhafter und theurer ist, je weniger sie noch eine Literatur besäßen; so wird man die Glaubwürdigkeit der überlieferten patriarchalischen Geschichte zur Zeit Mose's um so weniger in Abrede stellen können, als dieselbe, des langen Zeitraumes ungeachtet, doch nur durch wenige Generationen hindurch zu gehen brauchte, die zudem noch alle für Reinerhaltung derselben das größte Interesse haben mußten (1). Ueberdies ist die Haupteinwendung gegen den historischen Charakter der Genesiß, welche von dem Zweck des Buches ausgeht und wegen der planmäßigen Verfolgung desselben die zu Hilfe genommenen historischen Data für Dichtung erklärt, nicht mehr, als bloße, willkürliche Vermuthung und Versicherung. Denn obgleich man schon oft behauptet hat, daß jene Ereignisse in der patriarchalischen Zeit sich nicht so zugetragen haben können, wie sie in der Genesiß erzählt werden; so hat doch diese Behauptung ausser den von Etymologien, Weissagungen und Wundern entlehnten Gründen, denen wir keine Beweiskraft zugestehen können, nur noch willkürliche Voraussetzungen rücksichtlich des anfänglichen Entwicklungsganges der Menschheit zu ihren Hauptstützen erhalten. Hat nun aber in der patriarchalischen Zeit sich unter Anderm auch jenes ereignet, was die Genesiß erzählt, so kann die zweckmäßige Auswahl und Zusammenstellung davon in diesem Buche und die Uebergehung von Anderartigem gewiß nicht befremden, weil dieses ja in dem planmäßigen Verfahren des Verfassers seinen Grund hat, und nur zum Beweise dient, daß er seinen Zweck fest im Auge zu behalten und zu erreichen wußte, nicht aber daß er dichtete.

---

(1) Sem, qui a vu Lamech, qui a vu Adam, a vu au moins Abraham; et Abraham a vu Jacob, qui a vu ceux qui ont vu Moïse. (*Pensées de Blaise Pascal*. Berlin. 1836. II. 84. Es ist hier nicht gerade von großer Bedeutung, wenn auch das letzte Komma dieser Behauptung beanstandet werden kann.)

## §. 19. Kurze Geschichte des kritischen Kampfes gegen die Aechtheit des Pentateuchs.

\* Die mythen-süchtigen Gegner dieser Aechtheit haben den Heiden Celsus und den Apostaten Julian zu Vorgängern. Diese parallelisirten die vermeintlichen Mythen des Pentateuchs mit heidnischen Mythen und erklärten den Pentat. für ein Werk mehrerer Verfasser <sup>(1)</sup>. Sofern es sich jedoch um kritische Einreden gegen die Aechtheit handelt, können diese so wenig in Betracht kommen, als z. B. die dogmatischen Zweifel des Gnostikers Ptolemäus <sup>(2)</sup> und die aus Mißverständnissen entsprungenen Muthmaassungen der Rastriker und der Elementinen <sup>(3)</sup>. Daß aber selbst Hieronymus die Aechtheit des Pentateuchs geläugnet oder in Zweifel gestellt habe, pflegt man sehr mit Unrecht aus seiner Aeußerung: *Sive Moſen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esram ejusdem instauratorem operis, non recuso* <sup>(4)</sup> — zu folgern. Nach der alten Meinung, die Hieronymus hier im Auge hat, ist der Pentateuch von Esra so hergestellt worden, wie er aus Mose's Händen gekommen <sup>(5)</sup>, und die Ausdrücke *Moses auctor* und *Esras instaurator* sind darum einander so gar nicht entgegen, daß mit jener Aeußerung gerade die Aechtheit behauptet wird.

Demnach erscheint die Aechtheit des Pentateuchs, da sonstige

(1) Hävernich, Einleitung. Thl. I. Abth. II. S. 634. — de Wette, Einleitung. S. 216.

(2) — διαίρεται δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα, ὃ καθ' αὐτό; δὲ αὐτῷ νομοθετεῖ ὁ θεός; ἀλλὰ καθ' ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος, καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτης τῶν καὶ εἰς τῆς προσηγορίας τῇ λαῷ διαίρεται, οἱ πρῶτοι εὐφραίνονται ἐννοίας; τινες ἐνδέχεται ἰδίας. Epiphan. Haeres. XXXIII. 3.

(3) Hävernich, a. a. O. — de Wette, a. a. O. — Hengstenberg, Beiträge. II. S. III.

(4) Contr. Helvid. Hieronymus weist ohnehin das Ansinnen derartiger Zweifel aufs bestimmteste zurück, wenn er den Pentateuch nicht nur überhaupt oft als die fünf Bücher Mose's bezeichnet. (z. B. Praef. in libr. Hebr. Quaest. in Genes. Comment. in Mich. II. 9), sondern von Moses geradezu sagt: *qui non solum nobis quinque reliquit libros: Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros et Deuteronomium; sed undecim quoque Psalmos etc.* (Epist. crit. ad Cyprian. presbyt.) Denn daß hier die undecim Psalmi in ihrer jetzigen Gestalt als Mose's Werk bezeichnet, die quinque libri aber in gleichem Sinne, wie diese Psalmen, ihm zugeschrieben werden, wird nicht erst einer Bemerkung bedürfen.

(5) Michaelis, Einleitung in's A. T. S. 174 f.

Zweifel aus der damaligen Zeit gegen sie nicht vorliegen, als eine dem ganzen christlichen und jüdischen Alterthume ausgemachte und unbezweifelte Sache.

Erst gegen Anfang des 11ten Jahrhunderts wurden zuerst von einem jüdischen Ausleger, Isaaß ben Jasos, einige kritische Zweifel nicht gegen die Aechtheit des ganzen Pentateuchs, sondern nur einzelner Abschnitte desselben erhoben (1 Mos. XXXVI. 3. 8. hält er für einen Abschnitt aus Josaphats Zeit). Seine Ansicht fand aber bei andern jüdischen Auslegern nicht nur keinen Beifall, sondern wurde sogar von jenem berühmten Rabbi, den man ebenfalls für einen Zweifler an der Aechtheit ausgegeben hat, von Aben-Esra, mit Spott zurückgewiesen. Letzterer spricht aber keineswegs Zweifel gegen die Aechtheit des Pentateuchs aus, sondern sieht höchstens vielleicht einzelne wenige Stellen, wie 1 Mos. XII. 6. XXII. 14. 5 Mos. I. 1. III. 11. XXXI. 9. 22. XXXIV. für spätere Zusätze an <sup>(1)</sup>.

Von jetzt an ruhte, so viel uns bekannt, jeder dießfällige Zweifel bis zur Zeit der Reformation. Im Beginne derselben aber war Carlstadt der erste, welcher von Seite der Christen die Aechtheit des ganzen Pentateuchs läugnete, oder wenigstens in Zweifel stellte, mit den Worten: *Defendi potest, Moysen non fuisse scriptorem quinque librorum* <sup>(2)</sup>. Damit war nun der erste Schritt zur neologisch-kritischen Behandlung des A. T. und zur Läugnung seiner höhern Auktorität gerade von derjenigen Seite gethan, welche das fortan zu Läugnende zur allein festen Grundlage ihrer Existenz zu haben sich rühmte. Freilich wurde die nothwendige Folge jener Läugnung nicht sogleich deutlich erkannt, und daraus erklärt es sich vielleicht, daß ausser dem schreibseligen Carlstadt und einigen seiner Meinungsgenossen, auch noch tüchtige Schriftforscher wie Andr. Masius, R. Simon, Clericus, durch vorschnelle Folgerungen aus einzelnen Bibelstellen sich zu ähnlichen Ansichten verführen ließen. Da jedoch der letztere, welcher am weitesten gegangen war, seine Ansicht später wieder selbst zurücknahm, so mochten die dießfälligen Verhandlungen, so weit sie bloß auf kritischem Gebiete sich bewegten, beim ersten Anblick noch eine ziemlich unverfängliche Gestalt darbieten, und die Sache im Ganzen

(1) Maier, in den Stud. und Krit. 1832. C. 635. ff. 639.

(2) De script. canon.

nicht von großer Bedeutung scheinen, wenn gleich die einige Zeit nachher versuchten Vertheidigungen der Aechtheit von Witsius, Heidegger, Karpzov u. A. manche Schwäche verriethen und darum die einmal gesetzte Negation nicht sogleich wieder gehoben wurde. Allein der Anstoß war nun einmal gegeben und blieb auch nach andern Seiten hin nicht erfolglos. Es erhob sich bald die „freie Forschung“ der englischen, französischen und deutschen Deisten und Atheisten, gewann in Kurzem Ansehen und Anhang und überschüttete unablässig mit ihren frivolen Spöttereien und Lästerungen, wie die hl. Schrift überhaupt, so insbesondere den Pentateuch und seinen Urheber (1). Da jedoch von wissenschaftlichem Ernste und eigentlich kritischen Untersuchungen hier wenige Spuren zu sehen waren, so würde der Spott sich wohl bald gegen seine Urheber gekehrt haben, wenn nicht der reformirende Geist der Negation, der ihn hervorgetrieben, geraume Zeit hindurch zu immer größerer Herrschaft zu gelangen und selbst diejenigen theilweise zu beschleichen gewußt hätte, die im Ganzen immer seine Gegner waren. So aber kam es allmählig so weit, daß auch mit Hilfe wissenschaftlicher Exegese und Kritik dasselbe Ziel angestrebt wurde, welchem jene Spöttereien entgegenführten. Läugnung der Inspiration und jeder höhern Auctorität in den alttestamentl. Büchern, Betrachtung und Behandlung derselben unter dem Gesichtspunkte bloß profaner Literatur-Werke eines sehr dünnkelhaften orientalischen Volksstammes, und sofort Erklärung derselben für die selbstsüchtige Ausgeburt einer niederträchtigen Rationalität voll Ungereimtheit und Widerspruch, war das gemeine Ziel, dem nun mit großem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit entgegen gearbeitet wurde. Begreiflich ließ sich aber dieses Ziel keinen Schritt weit verfolgen, so lange nicht die Auctorität und Aechtheit des Pentateuchs beseitigt war, und es richteten sich darum gegen diese immer die ernstlichsten und stärksten Angriffe. Fulda, Nachtigall, Schuster, Vater, de Wette, Augusti, Hartmann, von Bohlen, Batke, George, Hitzig, Luch u. A. haben sich seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts der Reihe nach mit mehr oder weniger Eifer und bestimmter dogmatischer Absichtlichkeit in den Dienst jener negativen Richtung begeben und die Aechtheit

---

(1) Vgl. Lillienthal, die gute Sache der Offenbarung u. an unzähligen Stellen.

und höhere Auctorität des Pentateuchs kritisch zu vernichten gesucht; und selbst die angesehensten Vertheidiger der Aechtheit, Michaelis und Eichhorn, haben ihnen zum Theil sogar in die Hände gearbeitet, ersterer durch seine fast nur politische Auffassung und Darstellung der mosaischen Anstalt, und letzterer durch seine weiter entwickelte Astruc'sche Urkundenhypothese. So sind die kritischen Anfeindungen des Pentateuchs bald nach dem Beginne unsers Jahrhunderts eine bedeutende Macht geworden, welche durch den Anflang, den sie im herrschenden irreligiösen Zeitgeiste fand, allmählig eine imponirende Gestalt gewann, und sofort sich nicht ungern Entscheidungen durch Machtsprüche erlaubte und etwaige Widerreden als Beweise von Unwissenheit und „Unsinn“ bezeichnete. Wenige nur wagten es jetzt, sich der guten Sache anzunehmen, und selbst diese größtentheils auch nur mit wenig Erfolg <sup>(1)</sup>. Bis gegen die Mitte des letzten Jahrzehnds blieb die Vertheidigung des Pentateuchs durch Jahn im Ganzen das Gründlichste und Beste von Allem, was in dieser Hinsicht geleistet wurde <sup>(2)</sup>. Einen neuen Schwung nahm die Vertheidigung erst wieder vor einigen Jahren durch Ranke, Drechsler, Hengstenberg, Hävernick u. A., unter denen Hengstenberg am meisten hervorragt, dafür aber auch von der gegnerischen Seite am meisten angefeindet wird.

Während in solcher Weise die Behauptungen immer noch einander feindlich gegenüberstehen, und auf keiner Seite sich besondere Nachgiebigkeit zeigt, wiewohl die negative Kritik manche Strecke Weges, die sie im ersten Eifer zu viel gemacht hat, bereits wieder zurückgegangen ist, so nimmt es sich doch sonderbar aus, wenn man mitunter auch versichern hört, daß die Untersuchungsacten über den Pentateuch ihrem Abschlusse nahe seien. Die eine Parthei kann dieß nur dann behaupten, wenn sie die andere, und viel-

---

(1) Lüdewald, Jerusalem, Hassé, Griesinger, Kelle, Gritsche, Scheibel, Ranke u. A. (vgl. Hengstenberg, Beiträge. II. S. LXVII. — de Wette, Einleitung. S. 218.) leisteten nicht sehr Bedeutendes; weit mehr Rosenmüller in den Prolegg. der dritten Ausgabe seiner Scholien zum Pentateuch.

(2) Einleitung in die Göttlichen Bücher des A. T. — Abhandlungen in Bengels Archiv. Bd. II. und III. — Besondere Erwähnung verdienen auch einige Abhandlungen und Erörterungen in der Freiburger Zeitschrift (3. B. Heft IV. S. 1. ff. V. S. 127. ff. VI. S. 69. ff. VII. S. 27. ff.) und ein Aufsatz von Movers in der Zeitschrift für Philos. und Kathol. Theologie. Heft XII. S. 79. ff. XIII. S. 87. ff.

leicht auch die theologische Seite der Sache, ignorirt. Daß an eine gegenseitige Ausgleichung nicht zu denken sei; liegt in der Natur des Gegenstandes. Wenn aber friedliche Zusammenstimmung nur dadurch erzielt werden kann, daß die eine Parthei sich selbst aufgibt, so wird man wohl vermuthen dürfen, daß die etwas ungestüm hervorgebrochene Zeitmeinung auch das Schicksal der Zeitmeinungen theilen werde.\*

## Zweites Kapitel.

### Das Buch Josua.

#### §. 20. Inhalt.

Nach dem Tode Mosis erhält Josua, der Sohn Nuns, der Diener Mosis, von Gott den Befehl, das Volk über den Jordan zu führen und das Land in Besitz zu nehmen. Die an der Ostseite des Jordans bereits angesiedelten Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse werden aufgefordert mitzuziehen, und den übrigen Stämmen zum Besitze ihres Antheils zu verhelfen. Die Israeliten geloben Gehorsam. I. Josua sendet zwei Kundschafter ab, welche in Jericho verrathen, aber von Rahab verborgen werden, und mit guten Nachrichten zurückkommen. II. Josua bricht aus dem Lager bei Sittim auf, zieht an den Jordan, die Bundeslade voran; die Gewässer theilen sich; Priester und Volk gehen trockenen Fußes durch den Strom. III. Die Israeliten errichten zum Andenken an diese Begebenheit zwei Denkmäler. IV. Die Canaaniter werden bei der Nachricht vom Heranzuge des israelitischen Heeres von Furcht überfallen. Die Unbeschnittenen im Heere werden beschnitten; das Pascha wird gefeiert; das Manna hört auf, und die gewöhnliche Nahrung tritt wieder ein; Josua hat eine Erscheinung. V. Jericho wird erobert, geplündert, verflucht und zerstört. VI. Achan bringt durch Unterschlagung eines Theiles der Beute großes Unglück über das Volk; er wird entdeckt und bestraft. VII. Josua nimmt die Stadt Ai mit List und zerstört sie; er zieht an den Ebal, errichtet einen Altar, und erneuert den Bund mit Gott unter Ausrufung der Flüche und Segnungen



auf Ebal und Garizim, wie Moses befohlen hatte. **VIII.** Die canaanitischen Könige gerathen in Bewegung und rüsten sich zum Krieg; die Gibeoniten erhalten Frieden durch List, werden aber zum Holzhauen und Wassertragen auf ewige Zeiten verurtheilt; fünf Könige belagern nun Gibeon, Josua greift sie an, die Sonne steht still, bis sie besiegt und getödtet sind; der Sieger erobert ihre Länder und kehrt nach Gilgal zurück. **IX.** **X.** Josua führt sein Heer in das nördliche Canaan, schlägt die beim See Merom versammelten Könige in die Flucht, erobert ihre Städte; tödtet die Höhlenbewohner im Gebirge Juda und Sërael; nach diesem genießt das Land Frieden. **XI.** — Verzeichniß der Könige, welche von Moses und Josua an der Ost- und Westseite des Jordans besiegt wurden, zusammen ein und dreißig. **XII.** Josua trifft auf Befehl Gottes Anstalt, das Land zu vertheilen. Verzeichniß der Besizungen der dritthalb Stämme an der Ostseite des Jordans. Der Stamm Levi erhielt kein Erbtheil von Moses. **XIII.** Kaleb erhält für sich und seine Nachkommen das Gebirg und die Stadt Hebron. **XIV.** Erbtheil des Stammes Juda. Kaleb erobert Hebron und vertilgt die Enakiten. Othniel nimmt Kirjat-Sepher ein und erhält zur Belohnung Kaleb's Tochter. **XV.** Erbtheil der Nachkommen Joseph's, der Stämme Ephraim und Manasse. Die Nachkommen Joseph's fordern ein größeres Erbtheil, werden aber von Josua abgewiesen. **XVI.** **XVII.** Die Stifteshütte wird zu Silo aufgestellt. Josua sendet Männer aus, das noch zu vertheilende Land aufzunehmen und zu beschreiben. Antheil des Stammes Benjamin. **XVIII.** Antheil der Stämme Simeon, Sebulon, Issaschar, Affer, Naphthali und Dan. Josua erhält eine eigene Besizung auf dem Gebirge Ephraim. **XIX.** Die Israeliten bestimmen sechs Städte zu Asyl. **XX.** Der Stamm Levi erhält durch das Loos acht und vierzig Städte. Verzeichniß derselben. **XXI.** Die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse gehen in ihre Heimath zurück; ein Mißverständniß wegen eines Altars wird beigelegt. **XXII.** Josua hält eine Volksversammlung, warnt in derselben vor der Verbindung mit den Canaanitern, und ermahnet, sie zu vertilgen. **XXIII.** Josua versammelt das gesammte Volk nach Sichem, verpflichtet dasselbe zum Gehorsam gegen Gott, verfaßt darüber eine Urkunde, und stirbt bald hernach. **XXIV.**

## §. 21. Verfasser.

Ob die Aufschrift des Buches יְהוֹשֻׁעַ Josua als Verfasser bezeichne, oder als denjenigen, dessen Thaten beschrieben würden, darüber kann uns allein der Inhalt der Schrift Aufschluß geben.

Kap. X. wird die Erzählung von dem wunderbaren Siege, den Josua bei Gibeon erschollen hatte, mit der Aeußerung begleitet, daß kein Tag diesem gleich gewesen sey, weder zuvor noch hernach, daß nämlich Jehova Gehör gab der Stimme eines Menschen. Was vor ihm geschehen oder nicht geschehen war, konnte Josua allerdings bezeugen, nicht aber, was nach ihm geschah oder nicht geschah. Dieser Geschichtstheil ist demnach nicht von Josua, sondern von einem Referenten verfaßt, welcher einen bedeutenden Zeitraum der israelitischen Geschichte über sah, um sagen zu können, solches sey nachher nie mehr gewesen. Wollten wir obige Bemerkung auch für eine Glosse erklären, die sich später in den Text eingeschlichen hätte, so würden wir damit nichts gewinnen, denn die Nachricht vom Stillstande der Sonne ist aus einer Quelle geschöpft, die angeführt wird, nämlich dem Heldenbuche יְהוֹשֻׁעַ, כִּסְסִי, was einen gleichzeitigen Berichterstatter ausschließt. — Kap. IV. wird Nachricht gegeben, daß die Israeliten zwölf Steine im Jordan aufgestellt haben, die noch zu sehen seyn bis auf diesen Tag (V. 9.). Diese Steine wurden errichtet zum Andenken des Durchganges durch den Jordan; wenn also der Verfasser des Buchs die Bemerkung macht, daß diese Steine noch zu seiner Zeit zu sehen seyn, so hat er zu einer Zeit gelebt, wo diese Steine längstens hätten verschwunden seyn können. Die Bemerkung, daß etwas noch so sey bis auf den heutigen Tag, findet sich noch öfter und in allen Theilen des Buchs V. 9. VI. 25. VII. 26. VIII. 28. 29. IX. 27. XI. 10. XIII. 13. XV. 15. 63. XVI. 10. XXII. 3., so daß kein Zweifel übrig bleibt, daß Josua und überhaupt ein Gleichzeitiger nicht Verfasser unseres Buchs seyn kann. Nicht minder geht dieses aus XIX. 47. hervor. Kap. XIX. 40—47. enthält das Verzeichniß der Besitzungen des Stammes Dan; unter diesen wird auch der Stadt Lesem erwähnt, und die Art, wie sie den Daniten zufiel, mit den Worten erzählt: „Aber die Gränzen der Söhne Dans giengen noch weiter. Denn es zogen die Söhne Dans hinauf, und belagerten Lesem, und nahmen es

ein, und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes, und nahmen Besitz davon, und wohnten darin, und nannten Lefem Dan, nach Dan, dem Namen ihres Stammvaters.“ Diese Nachricht von der Eroberung Lefems kann Josua nicht geschrieben haben, denn Lefem oder Laiz wurde erst nach dem Tode Josuas, in den Tagen der Richter von den Daniten in Besitz genommen (Richt. XVIII. 1. 2. 27—29.). Daß endlich XXIV. 29—33 nicht von der Hand Josuas geschrieben seyn kann, ist klar. Die Aufschrift bezeichnet also Josua als denjenigen, dessen Thaten beschrieben werden, und das Buch ist von einem geraume Zeit später lebenden Israeliten verfaßt. a)

a) Die hier aufgezählten Punkte haben allerdings eine Zeit lang als Beweise später Abfassung des Buches Josua gegolten; aber mit Recht legt selbst die neuere Kritik, welche eine exilische oder nachexilische Abfassung behauptet, kein großes Gewicht mehr darauf, sondern beruft sich hauptsächlich auf das Verhältniß des Buches Josua zum Pentateuche.

Was aus dem וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ citirt ist, ist ohne Zweifel den Ereignissen gleichzeitig aufgeschrieben worden und konnte daher schon gegen das Ende von Josua's Lebenszeit ganz füglich angeführt werden; das וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ (woran Anstoß genommen wird) bot sich als Gegensatz zu וַיִּכְתֹּב יְהוֹשֻׁעַ fast unwillkürlich dar und konnte von einem Schriftsteller der bezeichneten Zeit um so eher gebraucht werden, als die Periode, über die er berichtete, an wunderbaren Begebenheiten unter seinem Volke reich war. Ist aber, wie vielfältig behauptet wird, die Stelle eine Interpolation, so kann sie begreiflich ohnehin keine späte Abfassung des Buches beweisen. — Aus der Bemerkung über die zwölf Steine im Jordan folgt eher das Gegentheil von dem, was oben gefolgert wird, als eben dieses. Denn das Steindenkmal im Jordan wird schwerlich Jahrhunderte lang gedauert haben, sondern muß vielmehr, da der Jordan ein reißender Strom ist und häufig die Ufer nicht nur füllt, sondern überschreitet, nach kurzer Zeit wieder verschwunden sein. — Die Bemerkung, daß etwas früher (וּבְיָמָיו) so und so gewesen sei (XL 10. XV. 15.), oder daß es so sei „bis auf den heutigen Tag,“ führen überall, wo sie vorkommen, jedenfalls nicht weit über Josua's Zeitalter hinaus. — Was endlich XIX. 40—47. von der Eroberung und neuen Benennung Lefem's durch die Daniten gesagt wird, ereignete sich sehr bald nach Josua's Tode. Denn was im

ersten Zusage zum Buch der Richter erzählt wird, geschah etwas früher als das, was der zweite Zusatz berichtet (<sup>1</sup>). Letzteres aber fiel vor noch unter dem Oberpriesterthume des Phinchas; Phinchas aber hat das oberpriesterliche Amt noch einige Zeit vor Josua's Tode angetreten (XIX. 51. XXII. 13. 30. 31.) und nach alten Traditionen (<sup>2</sup>) nur 23 oder 25 Jahre verwaltet.

Somit läßt sich aus den angeführten Stellen keineswegs folgern, daß das Buch Josua erst Jahrhunderte lang nach den Ereignissen, die es beschreibt, verfaßt worden sei. Was jedoch dieser §. beweisen wollte, daß nämlich Josua selbst nicht Verfasser des nach ihm genannten Buches sein könne, wird durch dieselben theils wahrscheinlich gemacht (X. 14., die Aechtheit vorausgesetzt,) theils genügend bewiesen (XIX. 40—47. XXIV. 29—33.).

### §. 22 Zeit der Abfassung.

Die Bemerkungen des Verfassers, daß etwas noch so in seinen Tagen sey, sind geeignet uns ungefähr den Zeitraum zu bestimmen, innerhalb welches das Buch geschrieben wurde, denn sie belehren uns zuvörderst im Allgemeinen über den Zustand der Dinge in Israel, als der Verfasser lebte. Diesen Bemerkungen zufolge lebte die Familie der Rahab, welche Josua ihrer Dienstleistungen wegen verschonen ließ, unter den Israeliten bis auf seine Zeit. VI. 25. Die Gibeoniten waren Holzhauer und Wasserträger für den Altar des Herrn noch in seinen Tagen. IX. 27. Noch waren Calebs Nachkommen im Besitze von Kirjath-Arba oder Hebron. XIV. 14. Endlich wohnten die Jebusiten in Jerusalem mit den Söhnen Judas bis auf seine Tage. XV. 63.

Zur Zeit als das Buch Josua geschrieben wurde, waren also die Israeliten noch im ruhigen Besitze ihres Stammlandes, und die Nachkommen angesehener und verdienter Vorfahren freuten sich des Eigenthums, welches ihnen bei der Vertheilung zugefallen war; ins Exil waren also zur Zeit, als unser Buch geschrieben wurde, die Israeliten noch nicht abgeführt.

Nebst diesen allgemeinen Andeutungen finden wir in dem Buche einige hingeworfene Bemerkungen, welche den Zeitpunkt

(1) Bertholdt, Einleitung. III. S. 876. 877.

(2) Jo. Seidcp. de success. in Pontif. lib. I. cap. 2.

der Abfassung des Buches näher bezeichnen. Ohne uns in die Untersuchung der bestrittenen Bedeutung des Wortes יְרֵחוֹ oder in die Frage einzulassen, ob Jerusalem erst seit David so genannt worden sey, halten wir uns nur an drei Stellen, die keiner Mißdeutung fähig sind. Die erste ist XI. 21. „Und es kam Josua um diese Zeit, und vertilgte die Enakim von dem Gebirge, von Hebron, von Debir, von Anab, von dem ganzen Gebirge Juda und von dem ganzen Gebirge Israel.“ Der Verfasser unterscheidet also zwischen dem Ländergebiete von Juda und von Israel; zu dieser Unterscheidung war er aber erst berechtigt, als Israel nicht mehr das ganze von den Hebräern bewohnte Land, sondern nur einen Theil desselben bezeichnete, das ist, nach der Trennung in die Reiche Juda und Israel. Jahn meint zwar, diese Unterscheidung möchte weit früher angekommen seyn, indem schon die ersten sieben Jahre der Regierung Davids über den einzigen Stamm Juda zu dieser Benennung Gelegenheit habe geben müssen, wo ein Reich Juda, und ein Reich des übrigen Volkes Israel vorhanden gewesen sey; ja schon früher der Stamm Juda von den übrigen Stämmen unterschieden worden sey, wie Richt. I. 1—2. XX. 18. Sam. XI. 8. XV. 4. <sup>(1)</sup>. Aber es ist nicht richtig, daß in den ersten Jahren der Regierung Davids ein Reich Juda und ein Reich des übrigen Volkes Israel vorhanden gewesen sey. David war nicht König von Juda, und Sauls Söhne nicht Könige des übrigen Israels. David war König von ganz Israel, wie die Söhne Sauls, nur daß sieben Jahre lang weder dieser, noch jene, zum vollen Besitze des Reiches kommen konnten. Da es mithin kein Reich Israel im spätern Sinne des Wortes gab, so konnte auch die oben genannte Unterscheidung nicht vorhanden seyn. Was sodann den Vorzug des Stammes Juda vor den übrigen Stämmen betrifft, so war er doch nicht von der Art, daß Juda dem ganzen Volke so entgegengesetzt wurde, daß dieses mit seinen Besitzungen ausschließlich des St. Juda Israel genannt wurde. Mir scheint es daher unzweifelhaft, daß das von Jerusalem gegen Norden sich hinziehende Gebirgsland dann erst den Namen Israel erhalten habe, als es den Hauptbestandtheil des Reiches Israel bildete und den Sitz des Hauses Israel

---

(1) Einleit. II. 1. S. 166.

(1 Kön. XII. 21.) enthielt, der Verfasser des Buches Josua also vor der Trennung nicht gelebt habe. Er hat aber nicht mehr gelebt, als das zweite der beiden Reiche, Israel oder Samarien zerstört wurde; dieses beweisen die beiden andern Stellen, nämlich XVI. 10. und XIII. 13. „Und sie (die Ephraimiten) — also lautet die erste Stelle — vertrieben die Canaaniter nicht, die zu Gaser wohnten, und also blieben die Canaaniter unter Ephraim wohnen bis auf diesen Tag, und wurden zinsbar.“ Nachdem Salmanassar i. J. 253 nach der Trennung dem Reiche Samarien ein Ende gemacht hatte, gab es kein Ephraim mehr, welchem ein überwundenes Volk zinsbar seyn konnte; der Verfasser des B. Josua lebte also vor dem Untergange des R. Israel. Eben dieses folgt auch aus XIII. 13. „Aber die Söhne Israels vertrieben nicht die Gessuriten und Maachater; sondern es wohnt Gessur und Maachat unter Israel, bis auf diesen Tag.“ Gessur und Maachat gehörten zu den israelitischen Besitzungen jenseits des Jordans und wurden unter Gilead mitbegriffen. Aus der Bemerkung des Verfassers geht hervor, daß zu seiner Zeit die Israeliten sowohl als ihre Besitzungen im ruhigen Besitze des jenseitigen Landes waren, das traurige Ereigniß also, welches 2 Kön. XV. 29. erwähnt wird, noch nicht eingetroffen war. Diese beiden Bemerkungen des Verfassers über den Bestand des Reiches Israel sind um so entscheidender, als sie einen Tadel der Israeliten enthalten.

In eine noch frühere Zeit wird die Abfassung unseres Buches durch die Stelle 1 Kön. XVI. 34. versetzt. Nach dieser gieng der Fluch Josuas VI. 26. an den Söhnen Hiels aus Bethel in Erfüllung. Dieses war noch nicht geschehen, als das Buch Josua verfaßt wurde, denn es ist kein Zweifel, daß der Verfasser, der mit so großer Sorgfalt den spätern Bestand der Dinge anmerkt, der Erfüllung der Verwünschung erwähnt hätte. Josuas Fluch gieng in Erfüllung in den Tagen Ahab's, welcher v. J. 57 bis 78 seit der Trennung geherrscht hat. In den ersten siebenzig Jahren nach der Trennung des Reiches der Hebräer in zwei selbstständige Reiche ist den bisherigen Untersuchungen zufolge das Buch Josua verfaßt worden. a)

Dennoch hat erst neuerlich wieder, nachdem man die Behauptung des Masius, Spinoza, Clericus, Nachtigall u. A., daß unser Buch nach dem Exil verfaßt worden sey, hinlänglich wieder-

legt zu haben geglaubt hatte, ein gelehrter Mann die Ansicht ausgesprochen, daß der Verfasser d. B. J. nicht vor dem Exil gelebt haben könne <sup>(1)</sup>. Zu dieser Ansicht führte ihn vorzugeweise der Umstand, daß der Ausdruck **בְּכַבֵּר** und **בְּיַרְדֵּן** an vier Stellen V. 1. IX. 1. XII. 7. XXII. 7. vom dießseitigen Lande gebraucht werde. Da nämlich jener Ausdruck stets jenseits des Jordans heiße, und in den biblischen Büchern, die dießseits oder im Westen geschrieben worden sind, das vom Jordan östlich gelegene Land bezeichne, so müsse der Verfasser, welcher die westlich vom Jordan gelegenen Bezirke die jenseitigen nenne, im Ostlande oder im Exile gelebt haben. Diesen vier Stellen, die soviel beweisen sollen, stelle ich zwei andere gegenüber, die ebenfalls unsere Aufmerksamkeit verdienen: es sind Jos. XIV. 3. und XX. 8. Im Anfange des 14ten Kap. wird mit wenigen Worten die Geschichte der Austheilung des Landes recapitulirt, und der Grund, warum nur neun Stämme und ein halber sich in das Land Canaan getheilt haben, mit den Worten (B. 3.) angeführt: Denn Mose hatte zweien Stämmen und einem halben Stamme die Besizung gegeben jenseit des Jordans **בְּכַבֵּר**. Kap. XX. 7—9 werden die Freistädte namentlich aufgeführt und B. 8. wird gesagt: Und jenseit des Jordans **בְּכַבֵּר** von Jericho im Osten, bestimmten sie dazu (zu Freistädten): Bezer in der Wüste, in dem Blachfelde des Stammes Ruben, und Ramath in Gilead, aus dem Stamme Gad, und Golan in Basan, aus dem Stamme Manasse. Hieße nun **בְּכַבֵּר** ausschließlich jenseits, und hätte der Verfasser in Babylonien gelebt, so hätte er die Besizungen der dritthalb Stämme in das vom Jordan westlich gelegene Land verlegt. Da wir ihm aber eine solche Ungereimtheit nicht aufbürden können, so ist es erwiesen, daß **בְּכַבֵּר**, **בְּכַבֵּר**, **בְּכַבֵּר** jenseits und dießseits heiße, wie dies auch durch den Sprachgebrauch anderer biblischen Bücher bestätigt wird <sup>(2)</sup>.

Aber es kann nicht bloß erwiesen werden, daß der Annahme,

(1) Maurer, Commentar über das Buch Josua. Stuttgart. 1831. S. XIX.

(2) Vergl. über **בְּכַבֵּר** Hengstenberg. Beiträge II. Bd. III. S. 313—324. — Drochler, die Unwissenschaftlichkeit II. S. 147—166. — Nachmoseisches II. S. 178—180.

das Buch Josua sey in Palästina und vor dem Exile verfaßt worden, nichts im Wege stehe, sondern es kann auch gezeigt werden, daß die Abfassung des Buches in oder nach dem Exile gar nicht denkbar sey. Die Vertheidiger der letztern Meinung nehmen, weil sie die ihnen so lästige wiederholte Bemerkung, daß etwas noch so sey bis auf diesen Tag, nicht aus dem Texte entfernen können, gewissermaßen eine zwei- oder vielmehr dreimalige Abfassung des Buches Josua an. Sie behaupten nämlich, daß in verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Händen die Bestandtheile bald größern bald kleinern Umfangs, welche die Grundlage des Buches ausmachen, niedergeschrieben worden seyen. Diese Fragmente habe dann nach dem Exile ein Israelite gesammelt, verbunden und mit dem, was er selbst wußte oder zu wissen glaubte, ergänzt, und so unter dem Namen Buch Josua seinen Volksgenossen in die Hände gegeben. Weil die Verfasser der Fragmente den angehängten Zeitbestimmungen zufolge mehrere Jahrhunderte nach Josua lebten, so müssen auch diese ihre Relationen aus frühern Quellen geschöpft haben, so daß man nicht mit Unrecht sagen kann, diese Ansicht setzt gewissermaßen eine dreimalige Abfassung des Buches voraus.

Abgesehen nun davon, daß auf die angegebene Weise noch nie ein Buch entstanden ist, ist es undenkbar, daß erstlich so kleine Fragmente mehrere Jahrhunderte hindurch sollten erhalten worden seyn; daß zweitens ein Schriftsteller Reflexionen und Bemerkungen in sein Buch sollte aufgenommen haben, welche einen Bestand der Dinge angaben, von welchem alles, was er sah und was ihn umgab, das Gegentheil bewies. Wie würden die Juden in oder nach dem Exil eine Schrift aufgenommen haben, in welcher ihnen gesagt wurde: Noch wohnen die Canaaniten ruhig unter dem Stamme Ephraim u. s. w.? <sup>b)</sup> Wann wird man doch aufhören, wegen einiger Wörter, die nicht die verlangte (frühere) Orthographie haben und dergleichen, sich Schwierigkeiten zu schaffen, die nicht fern von Abgeschmacktheiten sind!

a) Sieht man jedoch alle diese Stellen etwas genauer an, so ist unter denselben nur eine einzige, aus der mit einigem Scheine auf die Abfassung des Buches nach der Trennung des Reiches geschlossen werden könnte, nämlich XI. 21., wo ein Gebirg Juda und ein Gebirg Israel von einander unterschieden werden; denn die zuletzt genannte Stelle 1 Rön. XVII. 34. beweist nur, daß



das Buch nicht nach, sondern vor dem Ende der Regierung Achab's geschrieben sein müsse, läßt aber ganz unbestimmt, wie lang vorher seine Abfassung Statt gefunden habe. Und ganz ähnlich verhält es sich auch mit den übrigen noch angeführten Stellen, die den terminus ad quem der Abfassung bestimmen, sofern sie insgesammt für den terminus a quo mehrere Jahrhunderte vor der Trennung des Reiches offen lassen. Jene Unterscheidung nun aber berechtigt nicht zu dem vorherührten Schlusse. Denn eine Unterscheidung zwischen Juda und Israel war ganz zuverlässig schon unter David (2 Sam. XIX. 40. II. 9. 17. 28.), sogar schon unter Saul (1 Sam. XI. 8. XV. 4.) und höchst wahrscheinlich schon im Anfang der Richterperiode (Richt. I. 1. 2. XX. 18.) üblich, und hat ihren Grund ohne Zweifel in der dem Stamme Juda gegebenen Verheißung im Segen Jakob's (1 Mos. XLIX. 10.). Hat dieß seine Richtigkeit, so lag nichts näher und ist nichts wahrscheinlicher, als daß die beiderseitigen Besitzungen ebenfalls unterschieden wurden, wie ja auch z. B. die beiderseitige weiffenfähige Mannschafft unterschieden wurde (1 Sam. XI. 8. XV. 4.). Somit ist die Behauptung, daß jene Unterscheidung zwischen Gebirg Juda und Gebirg Israel erst nach der Trennung des Reiches habe aufkommen können, eine reine Vermuthung, welche gar nichts für sich und mehr als bloße Wahrscheinlichkeit gegen sich hat.

Dem gemäß liegt für eine Abfassung des Buches Josua nach der Trennung des Reiches gar kein Beweisgrund vor; für eine Abfassung vor derselben aber mehrere. Darunter gehört gerade die Stelle, welche von Gaser redet (XVI. 10.). Denn Gaser wurde schon vor der Vermählung Salomo's mit der ägyptischen Königs-tochter zerstört und die dortigen Kanaaniten umgebracht 1 Kön. IX. 16.; somit konnte nur vor dieser Zerstörung gesagt werden, daß die Kanaaniten zu Gaser unter den Israeliten wohnen bis auf diesen Tag. — Darunter gehört ferner die zu Anfang des 3. angeführte Stelle IX. 27., sofern die Gibeoniten zu dem angegebenen Geschäfte bestimmt wurden für den Ort den Jehova wählen wird (אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר), was sonnenklar beweist, daß das hebräische Heiligthum noch keine bleibende Stätte hatte und somit der salomonische Tempel noch nicht gebaut war. — Darunter gehört auch die ebendort angeführte Stelle hinsichtlich Kaleb's XIV. 14. Denn die Ausdrücke derselben sind gerade so, wie sie eigentlich sein müssen, wenn Kaleb noch am Leben war, wo die

Stelle geschrieben wurde, wie sie aber allerdings uneigentlich auch sein können, wenn er schon gestorben war, weil nach alttestamentl. Sprachgebrauche das Stammhaupt oft für die Nachkommen steht. An unserer Stelle jedoch in dem einfach prosaischen Stile würde doch wohl כִּבְיָיִךְ gebraucht worden sein, wenn an seine Nachkommen gedacht wäre. Will man aber hierauf auch nicht viel Gewicht legen, so ist die Stelle doch immer noch weit eher für eine vorsalomonische Abfassung als gegen sie beweisend. Denn kurz nach Kaleb's Tod konnte eben so gut, als 100 oder 500 Jahre später, gesagt werden, Hebron gehöre den Nachkommen Kaleb's, wenn es fortwährend ihre Besizung war. Dies war aber sicher nicht einmal der Fall (XIV. 9. wird wohl Niemand als Gegenbeweis nennen wollen). Hebron im strengen Sinne, welches eine Priesterstadt war (Jos. XXI. 11. 1 Chron. VI. 40.), bekam Kaleb nie, sondern nur die Umgegend und deren Ortschaften, was der Kürze wegen ebenfalls mit dem Namen der Stadt bezeichnet wurde (Jos. XXI. 12.). Nun hielt sich bekanntlich David, so lang er nur über Juda König war, somit 7 Jahre und 6 Monate, zu Hebron auf (2 Sam. II. 11. V. 5. 1 Kön. II. 11.), aber ebenfalls nur in der Umgebung der Stadt (1 Sam. II. 3.). Und hier fand dann sicher auch derselbe Fall Statt, der anderwärts, und selbst in Davids früherer Geschichte, nicht ohne Beispiel ist, daß der Stärkere Recht hatte, und sofort David mit seinem zahlreichen Gefolge diese Gegend sich zu eignete, ohne daß die bisherigen Eigentümer sich widersezen konnten. — Darunter gehören auch die Stellen Jos. XIII. 6. und XIX. 29., wornach die Sidonier ausrottende Feinde der Israeliten sind, und Sidon weit mächtiger erscheint, als Tyrus (צִידוֹן רָבָד). Denn schon unter David (2 Sam. V. 11. 1 Kön. V. 15.), und bekanntlich in hohem Grade unter Salomo, und später noch lange Zeit, bestand zwischen Phönizien und Israel ein friedliches und freundliches Verhältniß, und Tyrus war schon damals so mächtig, daß selbst Sidon unter seine Oberherrschaft gekommen zu sein scheint (<sup>1</sup>). — Endlich gehört darunter die ebenfalls oben citirte aber nachher leidiger Weise nicht berücksichtigte Stelle XV. 63., wornach Jerusalem noch nicht völlig erobert ist und in Folge dessen die Jebusiten mit den Söhnen Juda's in Jerusalem wohnen bis auf diesen Tag. Denn völlig erobert

(1) Biner, biblisches Realwörterbuch. Bd. II S. 534.

wurde Jerusalem schon durch David. Zwar meint Studer von eben dieser im Buch der Richter wieder vorkommenden Stelle, sie könne über die Abfassungszeit kein hinreichend sicheres Datum an die Hand geben, weil wir nicht wissen, wie lang Jebusiten, mit Israeliten vermischt, Jerusalem bewohnten, da noch „nach Eroberung der Burg David ein unabhängiger Jebusiterfürst“ sich dort finde (1). — Hierbei hat aber Studer gar Manches übersehen, was hätte beachtet werden sollen. Einmal war Arabna (2 Sam. XXIV. 18. ff.) nicht unabhängig; dieß zeigt sein Benehmen gegen David klar genug. Sodann war er nicht Fürst der Jebusiten; dieß erhellt daraus, daß nach Eroberung Jerusalem's durch David keine Spur mehr von solchen in dieser Stadt sich findet. Wenn dann auch später noch solche erwähnt werden (1 Kön. IX. 20. ff.), so sind es keine Jebusiten zu Jerusalem, und noch weniger unter einem bisher dort unabhängigen Fürsten. Daß aber Esra IX. 1. noch Jebusiten genannt werden, beweist weiter nichts, als daß nach dem Exile noch solche übrig waren, und David früher nicht alle bis auf den letzten Mann vertilgt hatte (?). Das Hauptversehen aber, das allein schon Studer's Meinung zu nichte macht, ist, daß an der fraglichen Stelle jedesmal nicht bloß das Wohnen der Jebusiten unter den Judäern, sondern zugleich auch, was ganz unbeachtet blieb, das Nichtbezwungen sein der ersteren in Jerusalem ausgesagt wird. Nach Eroberung der Stadt durch David konnte doch dieses offenbar nicht ausgesagt werden, und so behält diese Stelle sowohl im Buch Josua als im Buch der Richter für die Bestimmung der Abfassungszeit ihre maßgebende Bedeutung, und es ist in unserm Falle klar, daß vermöge Jos. XV. 63. dieses Buch keineswegs nach, wohl aber lange Zeit vor der mehrerwähnten Eroberung geschrieben worden sein kann.

Das Ergebniß von dem Bisherigen ist, daß das Buch Josua

(1) Das Buch der Richter, grammatisch und historisch erklärt. 1835. S. 41.

(2) Entweder bezieht sich daher das  $\text{יְבוּסִי}$  bei  $\text{וְיָבִישׁ}$  (2 Sam. XXIV. 23) auf die frühere Stellung desselben, wie Raschi, Rabbag u. A. glauben, so daß er dadurch nur als einormaliger Fürst der Jebusiten bezeichnet wird, oder  $\text{יְבוּסִי}$  ist Anrede an David, und die Wiederholung des Wortes ( $\text{יְבוּסִי}$ ) dann Ausdruck der Höflichkeit und Untermüßigkeit. Zugleich ist bemerkenswerth, daß die alexandr. syr. und arab. Uebersetz. und mehrere alte Exemplare der Vulgata das  $\text{יְבוּסִי}$  nicht ausdrücken.

lange vor der Trennung des Reiches abgefaßt wurde, und daß im Buche selbst nichts vorkommt, was sich als Beweis gegen dessen Abfassung bald nach Josua anführen ließe. Denn daß der Name Jerusalem wiederholt vorkommt (z. B. XII. 10. XV. 63.), wird mit Unrecht als Gegenbeweis angeführt<sup>(1)</sup>, weil weder eine Schriftstelle noch eine Tradition dafür spricht, daß die Stadt erst durch David diesen Namen erhalten habe, und somit die Entstehungszeit desselben ganz unbekannt ist. Mit eben so viel Unrecht wird als Gegenbeweis angeführt<sup>(2)</sup>, daß das hebräische Heiligthum בית אלהים genannt werde, welche Benennung erst der salomonische Tempel hätte erhalten haben; denn schon die Stiftshütte wird gar nicht selten בית יהוה (1 Sam. I. 7. 24. III. 15.), oder in Anreden an das Volk בית יהוה אלהינו (Erod. XXIII. 19. XXXIV. 26. Deut. XXIII. 19.) genannt.

b) Einzelne Fälle dieser Art kommen wohl auch in andern biblischen Büchern vor, wo sie sich aus dem Gebrauche von Quellen erklären. So berichtet z. B. der Verf. der BB. der Könige, wie jener der Chronik, die Tragstangen der Bundeslade im salomonischen Tempel seien im Heiligen am Vorhange des Allerheiligsten wahrnehmbar bis auf diesen Tag, und doch lebten und schrieben beide geraume Zeit nach Zerstörung des salomonischen Tempels. Im Buch Josua aber sind solche Bemerkungen so zahlreich und auffallend, daß sie bei nachexilischer Abfassung des Buches die unerhörteste Gedankenlosigkeit des Verfassers beweisen würden, und darum zu der oben gezogenen Folgerung vollkommen berechtigen.

### §. 23. Quellen.

Das Buch scheidet sich deutlich in drei Theile, und weist uns gleichsam selbst auf die Denkmäler und Quellen hin, aus denen der Verfasser gearbeitet hat. Im ersten Theile, die Geschichte der Eroberung enthaltend, nennt er uns eine schriftliche Quelle, das Heldebuch ספר הישר; in dieser fanden sich nach dem demselben entnommenen Bruchstücke Gesänge, in welchen merkwürdige Begebenheiten der Vorzeit besungen und dem Gedächtniß der kommenden Geschlechter überliefert wurden. Eine andere Quelle war Anschauung und Erbsage. Die zwölf Steine bei Gilgal IV. 20. gaben, wenn schon bereits unter Gestrüppe verborgen, auf

(1) Eichhorn, Einleitung. III. 373. 429..

(2) Eichhorn, a. a. O.

Jahrhunderte Kunde vom Uebergange über den Jordan, und den Ereignissen, welche auf denselben folgten. An die Geschichte der Unterschlagung durch Achan erinnerte sich jeder Israelite, wenn er den Namen des Thales Achor vernahm, oder am Steinhäufen vorüber gieng, der daselbst zu sehen war. VII. 26. Der Anblick der nichtisraelitischen Familie der Rahab unter den Stämmen Israels und der Gibeoniten zu Jerusalem rief jedem Hebräer, der in der Geschichte seines Vaterlandes nicht unbewandert war, ins Gedächtniß zurück, was sich mit Rahab und den Gibeoniten in der Vorzeit zugetragen hatte, und der Verfasser des Buches Josua hatte nichts anderes zu thun, als aufzuschreiben, was jederman wußte. Endlich konnte ihm die Familie Salebs einen, wenn gleich kleinen, doch interessanten Beitrag zur Geschichte der ersten Ansiedelung der Israeliten im neuen Lande geben; wenigstens wußte sie ihm zu sagen, wie sie zum Besitze von Hebron gekommen sey, und wie sich ihre Stammgeschichte an die des Josua anknüpfe.

Von diesen Quellen floßen einige reichlicher, andere sparsamer, und nach diesem richtete sich das Verhältniß der Geschichtstheile. Mit großer, für ein so kleines Buch fast unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit ist die Geschichte des Eintritts in das Land Canaan und der ersten Erbberungen erzählt. Aber von jeher weilten die Völker, welche einst ein fremdes Land bezogen hatten, mit Vergnügen bei der Geschichte ihrer ersten Ansiedelung, und überlieferten die einzelnen Umstände derselben mit mehr Genauigkeit an die Nachwelt, als selbst wichtige Ereignisse späterer Zeiten. So sind mit naiver Umständlichkeit die Begebenheiten mit der Rahab, mit Achan und den schlaun Gibeoniten erzählt. Es sind diese Episoden Erzählungen für das Volk, das sich an Staatsacten nicht freut. Auch uns ziehen sie an, und wir verweilen gerne bei ihnen, indeß wir an der Geschichte der Eroberungen schnell vorüberreichen, wie der Verfasser, der bei diesem Geschichtstheil von der Erbsage weniger unterstützt ward. Der Mangelhaftigkeit der Quellen und der Absicht, an die ausführlichere Geschichte des Eintritts in das Land der Verheißung einen allgemeinen Ueberblick oder einen Index sämmtlicher Eroberungen anzuhängen, ist es zuzuschreiben, daß der Verfasser mit Uebergehung der einzelnen Umstände Eroberungen in die Zeit Josuas versetzt, die entweder keine Folge gehabt haben, oder die von

Josua erst angeordnet oder vorbereitet wurden. Selbst die von Moses vollzogene Vertheilung des Landes wiederholt der Verfasser Kap. XIII., damit er den Lndr vervollständige. — Das zwölfte Hauptstück ist offenbar ein altes Dokument, welches der Verfasser ganz, wie er es fand, in sein Buch eingetragen hat.

Der zweite Theil enthält die Geschichte der Theilung des Landes, und hat die ganze Aeufferlichkeit einer Urkundensammlung. Er besteht nämlich in nichts anderem als in einem Verzeichnisse der Städte, Dörfer und Flecken, welche den Stämmen Israels angewiesen wurden. Ein solches Verzeichniß bewahrt mündliche Ueberlieferung nicht, es mußte schriftlich vorhanden seyn. Auch sagt das Buch selbst, daß, nachdem Juda und Joseph ihre Besitzungen erhalten hatten, von Josua Männer ausgesandt worden seyen, welche das Land abschritten, und dasselbe nach den Städten in sieben Abtheilungen aufnahmen, nach welchen das Land unter die noch übrigen sieben Stämme ausgetheilt wurde. Diese Chorographie, verbunden mit der Städte-Tafel Kap. XV—XVII., machten gleichsam das Lagerbuch des israelitischen Volkes aus, auf welchem der Besitz des Landes beruhte, und welches in Grenzstreitigkeiten den richterlichen Entscheid zu geben hatte. Ob jedoch der Verfasser die Originaldokumente in Händen gehabt habe oder spätere Abschriften, ist ungewiß, jedenfalls hat er diese Dokumente nicht wörtlich aufgenommen, sondern nur als Quelle benützt, und dabei die Veränderungen nachgetragen, welche die Besitzungen der Stämme im Laufe der Zeit erfahren hatten. Einen Beweis hierfür liefert die Besitzung Jebus; XVIII. 28. findet sich Jebus unter den Besitzungen des Stammes Benjamin, XV. 63. hingegen unter denen des Stammes Juda.

Die zwei letzten Hauptstücke sind aus einer schriftlichen Quelle geschöpft; sie enthalten nämlich die letzte Amtshandlung Josua's, die Erneuerung des Bündnisses mit Jehova, worüber eine Urkunde aufgesetzt und vor „dem Geseze und Rechte“ niedergelegt wurde.

Unser Buch enthält demnach eine auf Erbsagen, alten Denkmälern und schriftlichen, größtentheils gleichzeitigen Quellen, beruhende Geschichte der ersten Ansiedelung der Israeliten im Lande Sanaan mit Beilagen chorographischen Inhalts (1).

(1) Was hier zur Ergänzung und Berichtigung nachzutragen wäre, wird sich von selbst aus dem folgenden §. ergeben. §.

## § 24. Entstehungsweise des Buches.

\* Ähnliche Hypothesen, wie über die Zusammensetzung des Pentateuchs, hat man in neuerer Zeit auch über die Entstehungsweise des Buches Josua aufgestellt.

Ein Analogon der Urkundenhypothese hat Eichhorn zu geben versucht, indem er außer der Volks Sage eine frühere und eine spätere Quelle des Buches unterschied, wovon jene die Ereignisse wahr und natürlich, diese sagenhaft und wunderbar darstelle. Eichhorn hat aber die Richtigkeit seiner Ansicht nicht am ganzen Buche, sondern eigentlich bloß an den zwei Abschnitten, welche den Uebergang über den Jordan (Kap. III. und IV.) und die Eroberung der Stadt Ai beschreiben (VIII. 3—11. vgl. 12—13), nachzuweisen gesucht. Wenn daher die Nachweisung auch über jeder Widerrede stünde, so läge zu einer Folgerung von diesen zwei Abschnitten auf den gleichartigen Charakter des ganzen Buches doch noch nicht die geringste Berechtigung vor, und derselbe müßte vielmehr durchgreifend im Einzelnen nachgewiesen werden, wenn die Hypothese sollte Anerkennung fordern dürfen. Es lassen sich aber auch gegen jene Nachweisung gegründete Widerreden erheben. Alle Befehle an das Volk und die Priester, sagt Eichhorn in Bezug auf den erstgenannten Abschnitt, seien zweimal erzählt; und er versichert sofort, daß a) III. 2—4. durch III. 5, b) III. 6. durch III. 8., c) III. 7. durch III. 10., d) III. 12. durch IV. 2., e) IV. 9. durch IV. 20., f) IV. 6. durch IV. 21., g) IV. 14. durch IV. 24. wiederholt werde (¹).

Allein daß bei a) die zweite Stelle keine Wiederholung der ersten sei, sondern etwas in dieser gar nichts Gesagtes verheiße und gebiete, zeigt schon der bloße Anblick derselben. Bei b) gebietet B. 6. den Priestern, mit der Bundeslade dem Volke voranzugehen, B. 8. aber, mit derselben im Jordan stehen zu bleiben; hier ist also wieder keine Wiederholung. Bei c) sagt die erste Stelle, die wunderbare Jordanübersehung werde dem Josua ein Ansehen beim Volke verschaffen, wie jenes des Moses; die zweite dagegen, das Volk solle in derselben den Beweis finden, daß der lebendige Gott es bei Bekriegung der Canaaniten unterstützen werde. Hier ist also wieder keine Wiederholung. Bei d) ist

(1) Einleitung. Bd. III. S. 384 ff.

IV. 2. nur ein resumirender Uebergang zum Folgenden; da nämlich III. 12. bloß die Auswahl der zwölf Männer, nicht aber ihr Geschäft erwähnt wurde, so wird IV. 2., wo dieses genannt werden soll, ihre Auswahl noch einmal erwähnt, was jedoch nur eine etwas breite Darstellungsweise ist, und für eine Zusammensetzung aus zwei Erzählungen nicht das Geringste beweist. Bei e) spricht die erste Stelle von dem Steindenkmale mitten im Jordan, die zweite von jenem zu Gilgal. Wo ist nun die Wiederholung? Bei f) ist allerdings eine Wiederholung, aber es wird etwas wiederholt, was dem Verfasser wichtig genug sein mußte, um gelegentlich zum zweitenmale eingeschärft zu werden, und Gelegenheit dazu gab B. 20. Bei g) endlich verhalten sich die beiden Stellen ähnlich wie bei e), und wiederholen somit einander durchaus nicht.

Rücksichtlich des andern Abschnittes bezieht sich Eichhorn auf den angeblichen Widerspruch zwischen VIII. 3—11. und B. 12. 13., sofern Josua nach B. 3—11 im Westen von Ai einen Hinterhalt von 30,000 Mann, nach B. 12. 13. dagegen ebendort einen Hinterhalt von nur 5000 Mann aufstellt <sup>(1)</sup>. Diese scheinbare Sonderbarkeit ist schon älteren Exegeten (wie Münster, Batablus, Elarius, Masius rc.) aufgefallen, aber sie haben auch eingesehen, daß gar wohl von zwei Hinterhalten an verschiedenen Stellen im Westen der Stadt Ai die Rede sein kann, wiewohl sich die Absicht, in der Josua dieselben aufstellte, nicht angeben läßt, weil der Text keine dießfällige Andeutung gibt. Man hat somit auch hier keinen genügenden Grund für die Annahme einer Zusammensetzung des fraglichen Abschnittes aus zwei von einander abweichenden und sich widersprechenden Erzählungen.

Für eine durchgreifende Nachweisung und Begründung der Urkundenhypothese rücksichtlich unseres Buches haben späterhin jene Kritiker, welche den Pentateuch und das Buch Josua in ihrer jetzigen Gestalt für das zusammengehörige und zusammenhängende Werk eines Verfassers halten, wie Bleek <sup>(2)</sup>, Stähelin <sup>(3)</sup>, Luch <sup>(4)</sup>, Bertheau <sup>(5)</sup>, zwar Andeutungen gegeben, indem sie

(1) Einleitung, a. a. D.

(2) E. Rosenmüller's Repertorium, Bd. I. S. 44 ff.

(3) E. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1835. S. 472. u. Jahrg. 1838, S. 270.

(4) Commentar über die Genesis. Halle 1838, S. LI.

(5) Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze rc. Göttingen 1840. S. IV.



die Unterscheidbarkeit elohistischer und jehovistischer Stücke im Buche Josua, wie im Pentateuch behaupteten, aber an einer speciellen Nachweisung dieser Behauptung es bis jetzt noch fehlen ließen. Erst de Wette <sup>(1)</sup>, auf Stähelin <sup>(2)</sup> sich beziehend, hat die elohistischen und jehovistischen Abschnitte durch das ganze Buch hindurch von einander ausgesondert und zugleich die Aussonderung zu rechtfertigen gesucht, so daß nun eine specielle Begründung dieser Hypothese vorliegt.

An derselben ist aber gleich beim ersten Anblicke höchst auffallend, daß nicht mehr, wie es sonst der Fall war und wie man erwarten sollte, das Vorkommen der Gottesnamen יהוה und יהוה für die Auscheidung elohistischer und jehovistischer Abschnitte maassgebend ist, sondern im Gegentheile auf diese Namen gar keine Rücksicht genommen wird. So wird z. B. Kap. XXIII. für jehovistisch ausgegeben, obgleich der Name יהוה in demselben fast eben so oft, als der Name יהוה, vorkommt; eben so soll XXIV. 1—28. jehovistisch sein, obgleich יהוה nicht weniger als 16 Mal in diesem Abschnitte sich findet; dagegen muß Kap. XX. ein elohistischer Bestandtheil sein, obgleich kein anderer Gottesname als יהוה in demselben vorkommt. Und so geht es mehr oder weniger auffallend durch das ganze Buch hindurch.

Wenn schon dieser Umstand nur geeignet sein kann, gegen die Hypothese wenigstens das allergrößte Mißtrauen zu erregen, so macht die unerwartete Weise, in der die Aussonderung der Abschnitte vorgenommen und gerechtfertigt wird, die Zustimmung selbst beim besten Willen unmöglich. Die Gründe nämlich, die sofort nach Uebergang der Gottesnamen für den jehovistischen Charakter eines Abschnittes beweisen müssen, sind: a) sprachliche und sachliche Verwandtschaft mit jehovistischen Abschnitten des Pentateuchs und besonders mit dem Deuteronomium; b) Nachrichten rücksichtlich und zu Gunsten der Leviten; und endlich c) mythische Erzählungen <sup>(3)</sup>. — Der erste Grund hat in der That keine Beweiskraft. Wenn der Pentateuch, wie auch die Vertheidiger dieser Hypothese nicht läugnen, älter ist, als das Buch

(1) Einleitung ins A. T. 5te Ausgabe. Berlin 1840. S. 221 ff.

(2) Außer den dießfälligen Aeußerungen Stähelin's in den Studien und Kritiken (loc. cit.) benützte de Wette noch ein Manuscript desselben.

(3) de Wette Einleitung, a. a. O.

Josua, und dieses, wie wir gesehen, nicht außerordentlich lange nach jenem entstanden ist, so ist es kaum anders denkbar, als daß seine Darstellung viele sprachliche und inhaltliche Berührungen mit dem Pentateuch darbieten müsse. Denn diesen muß dann der Verfasser des Buches Josua als das wichtigste Buch angesehen, am häufigsten gelesen und dessen Redeweise sich theils absichtlich, theils wie von selbst und unbewußt angeeignet haben. Dazu kommt, daß er zuweilen auch den Vollzug dessen berichtet, was der Pentateuch für die Zeit der Besitznahme Canaans anordnet, oder gelegentlich einzelne Thatfachen der mosaischen Geschichte wieder in Erinnerung bringt, in welchem Falle dann ohnehin nicht nur inhaltliche Verwandtschaft mit dem Pentateuch, sondern ganze Stellen aus demselben nicht im geringsten befremden können. Wenn Dergleichen immer nur von dem pentateuchischen Jehovisten (oder Elohisten) herrühren könnte, so ließen sich z. B. auch in den Weissagungen des Jeremia, so gut wie im Buch Josua, jehovistische und elohistische Bestandtheile aussondern, die verschiedenen Verfassern angehörten. — Mit dem zweiten Grunde steht es nicht gerade viel besser als mit dem ersten. Der vorgeblich levitische und deuteronomische Charakter des Buches kann für vorhandene Abschnitte vom pentateuchischen Jehovisten offenbar nichts beweisen. Dieß ergibt sich zum Theil schon aus dem eben Gesagten, und noch mehr daraus, daß der Verfasser des Buches Josua, wenn er sich eng an den Pentateuch, und namentlich das Deuteronomium, anschließen, und die pentateuchische Geschichte des theokratischen Volkes fortsetzen wollte, nothwendig auch der Leviten gedenken, und jedenfalls berichten mußte, wie zunächst für ihre Wohnplätze und ihren Unterhalt gesorgt worden sei, da ihnen kein eigenes Stammgebiet angewiesen wurde. Oder was würde man von seiner historischen Genauigkeit sagen, wenn er, wo von der Vertheilung des Landes die Rede ist, den Stamm Levi ganz unerwähnt gelassen hätte, da man schon große Beschwerde gegen ihn erhebt, weil er nur die Landesantheile einzelner Stämme (z. B. XIX. 17. ff.) mit etwas weniger Worten angibt, als in neuester Zeit gewünscht wird. Wenn Dergleichen wiederum nur vom pentateuchischen Jehovisten herrühren könnte, so müßten auch in den Weissagungen Ezechiels und den Büchern der Chronik gar manche Bruchstücke von demselben zu treffen sein. Denn über die levitische Gesinnung Ezechiels, so wie über die Vorliebe

für den levitischen Cultus und den Stamm Levi von Seite des Chronisten hat man schon längst eine Klage erhoben, die sich bis heute noch nicht hat beschwichtigen lassen <sup>(1)</sup>. Aber Niemanden ist es noch eingefallen, in den genannten Schriften Abschnitte vom hypothetischen Jehovisten und Elohisten des Pentateuchs herauszusuchen. — Am schlimmsten steht es mit dem zuletzt genannten Grunde. Denn Mythisches und Sagenhaftes findet die neuere Kritik fast in allen alttestamentlichen Büchern; es nimmt sich daher sonderbar aus, wenn sie nur in zwei oder drei Büchern Bruchstücke von einem Verfasser finden will, weil in beiden oder allen dreien Abschnitte vorkommen, die mythische Erzählungen enthalten. Wenn eine solche Folgerung Kraft hätte, so müßten ja fast alle alttestamentliche Schriften aus Bruchstücken vom pentateuchischen Elohisten und Jehovisten zusammengesetzt sein.

Dazu kommt noch Anderes. An die Sonderbarkeit, daß die mit dem Deuteronomium in Berührung stehenden Abschnitte dem pentateuchischen Jehovisten zugeschrieben, und dann doch wieder zwischen dem Jehovisten und Deuteronomisten unterschieden wird, <sup>(2)</sup> wollen wir nur im Vorbeigehen erinnern. Darauf aber müssen wir Gewicht legen, daß beim Pentateuche der größere und jedenfalls zusammenhängende Theil, der nach Ausscheidung und gesonderter Wiederaussetzung der elohistischen und jehovistischen Abschnitte entsteht, vom Elohisten herrührt, beim Buch Josua dagegen, das doch nur die Fortsetzung des Pentateuchs von eben demselben Verfasser auf dem Grunde eben derselben älteren Urschrift sein soll, das Verhältniß sich ungefähr umkehrt. Sofort nöthigt diese Hypothese in ihrer Consequenz zu der absurden Behauptung, daß der Verf. des alten elohistischen Grundbestandtheils den ungleich jüngern jehovistischen Bestandtheil im Buch Josua, dessen Verfasser beim Pentateuch sein Ergänzer war, hinwiederum in bedeutend späterer Zeit ergänzt habe. Was aber fast noch schlimmer ist, diese Hypothese stützt sich auf eine andere keineswegs wohl begründete ältere Hypothese über die muthmaßliche Zusammenfassung des Pentateuchs, und indem sie das Ergebniß derselben adoptirt, erklärt sie faktisch ihre Hauptstütze für nichtig, da sie den Wechsel der zwei Gottesnamen als etwas ganz Gleich-

(1) de Wette, Einleitung ins A. T. S. 204 — 207. 253. 317.

(2) Ebd. S. 186.

giltiges gar nicht berücksichtigt. Wer möchte auf dergartiges sich selbst destruierendes Hypothesengewebe viel bauen?

Zu einer förmlichen Fragmentenhypothese über das Buch Josua hat schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts Dimar (Nachtigall) den Weg gebahnt <sup>(1)</sup>. Bald darauf wurde dieselbe durch Bertholdt <sup>(2)</sup> und Meyer <sup>(3)</sup> und später noch mehr durch de Wette, <sup>(4)</sup> van Herwerden <sup>(5)</sup> und Maurer <sup>(6)</sup> unterstützt und weiter ausgebildet. Die Hauptgründe für dieselbe sind 1) die Ungleichförmigkeit der Sprache, 2) das Unpassende mancher Stellen und Abschnitte, 3) mehrere Wiederholungen und 4) einige Unrichtigkeiten und Widersprüche.

Auf die ungleiche Ausdrucks- und Darstellungsweise in verschiedenen Theilen des Buches hat besonders van Herwerden alles Gewicht gelegt <sup>(7)</sup>. Seine sprachlichen Bemerkungen haben aber wegen ihrer Oberflächlichkeit größtentheils wenig Beachtung und Beifall gefunden und können insofern hier übergangen werden. So weit aber doch noch zuweilen einiges Gewicht auf einzelne pentateuchische Ausdrücke gelegt wird, welche in einigen Abschnitten vorkommen, in andern fehlen, so wird dasselbe völlig aufgehoben durch das schon angegebene Verhältniß des Verfassers unseres Buches zum Pentateuche. Oder warum soll nicht ein Israelit

(1) Er findet in dem Buche „Fragmente aus der ältesten schriftstellerischen Periode der Israeliten“, dann „Bruchstücke aus einer ausführlichen frühern poetischen Erzählung“, ferner „poetische und prosaische Zusätze und Nachträge aus andern frühern und spätern Beschreibungen“, endlich „Stoffen des späteren Ordners und Sammlers.“ (Eichhorn, allg. Biblioth. der biblischen Literatur. Bd. IV. S. 1088. Henke, Magazin für Religionsphilosophie u. Bd. IV. S. 361.)

(2) Einleitung. III. 849 ff.

(3) S. Ammon und Bertholdt, kritisches Journal. II. 337. ff.

(4) Einleitung. 2te Ausg. S. 238. ff. 4te Ausg. S. 216 f.

(5) Disputatio de libro Josuac. Groningae 1826.

(6) Commentar über das Buch Josua. Stuttgart. 1831.

(7) Er unterstellt zehn Denkmäler, von denen er jedoch das siebente selbst für spätere Interpolation erklärt, und unterstützt seine Ansicht vielfach durch Aufzählung solcher Redensarten, die in den alttestamentl. Büchern überhaupt nicht selten sind, und schließt daraus, daß solche in einem Abschnitte vorkommen und im andern fehlen, daß beide verschiedene Verfasser haben müssen, gleich als ob Ein Verfasser des Buches durchaus dieselben Redensarten habe gebrauchen müssen und Mannigfaltigkeit der Darstellungsweise ihm unmöglich gewesen sei.

in der nachmosaischen Zeit, der den Pentateuch gut kannte, wie wohl er zu dessen Abfassung nichts beigetragen, pentateuchische Ausdrücke gewählt haben können, wo er von denselben Dingen wie der Pentateuch redete? oder warum soll er hinwiederum in allen Theilen seines Buches immer von derselben Sache und mit denselben Worten geredet haben, und das Gegentheil ein Beweis für verschiedene Verfasser der einzelnen Abschnitte sein?

Das Unpassende mancher Abschnitte oder Verse an ihrer jetzigen Stelle haben Andere noch mehr, als van Herwerden, hervorgehoben, der bloß eine veränderte, von der gegenwärtigen verschiedene Zusammenstellung einiger Abschnitte gewünscht hätte. Am weitesten ist in dieser Hinsicht wohl de Wette gegangen <sup>(1)</sup>. Da er aber seine frühern dießfälligen Behauptungen wiederum aufgegeben zu haben scheint, wenigstens völlig davon absieht <sup>(2)</sup>, so werden auch wir nun davon absehen dürfen <sup>(3)</sup>.

Von den vorgeblichen Wiederholungen sind die wichtigsten, auf die sich zum Theil auch die Urkundenhypothese hat stützen wollen, schon besprochen worden <sup>(4)</sup>. Anderweitige noch besonders zu beleuchten, wird hier um so weniger nöthig sein, als bereits Maurer, der gleichfalls die fragmentarische Zusammensetzung des Buches behauptet, dieselben nicht nur als Beweis für seine Ansicht aufgibt, sondern förmlich bekämpft. Wir können daher auch diesen Beweisgrund als ziemlich aufgegeben betrachten.

Die Unrichtigkeiten und Widersprüche, die immer noch von den Vertheidigern verschiedener Ansichten über das Buch gelten gemacht werden, betreffen theils die Eroberung des ganzen Landes, theils die Austheilung desselben an die einzelnen Stämme, theils die Eroberung einzelner Städte und Gegenden.

Die Besiegung aller Kanaaniten und die Eroberung des ganzen Landes, sagt man, werde dem Josua zugeschrieben **XI. 16—23. XII. 7. ff.**, aber auch wieder abgesprochen **XIII. 1. ff. XXIII. 4 f.**, namentlich sei das südliche Land nach **XIII. 4.**

(1) Einleitung. 2te Ausg. a. a. D. 4te Ausg. a. a. D.

(2) Einleitung. 5te Ausg. S. 220. ff.

(3) Eine ausführliche, mehr oder weniger gelungene Widerlegung derselben findet sich übrigens in Hävernick's Einleitung. Thl. II. Abthl. I. S. 16. ff.

(4) S. 100 f.

nach zu erobern, welches doch Josua nach X. 40. XI. 16. früher schon erobert habe <sup>(1)</sup>. — Hier ist aber vor Allem übersehen, was das Buch selbst sehr bestimmt andeutet, daß nämlich eine einmal gemachte Eroberung auch wieder verloren gehen konnte. Und gerade auf die Eroberung des südlichen Landes bezieht sich eine solche Andeutung. Nicht blieben (heißt es XI. 22.) Enakiten im Land der Söhne Israels übrig, sondern nur zu Gazza, Gath und Asdod. Die Enakiten wurden also in der Gegend von Hebron nicht ausgerottet, sondern eher vertrieben, als besiegt. Nach Eroberung ihres Wohnplatzes wandte sich Josua in die nördlichen Gegenden Palästina's, und während er dort verweilte, mochte es den Enakiten leicht geworden sein, ihrer frühern Besitzungen sich wieder zu bemächtigen. Daß nun Aehnliches auch anderwärts geschehen sei, hat man zu läugnen nirgends einen Grund, aber eben darum auch nirgends einen offenbaren Widerspruch, selbst wenn einzelne Stellen dem Josua wirklich die Eroberung des ganzen Landes im strengen Sinne zuschreiben. Dieses ist aber nicht einmal der Fall. Gerade die zwei Hauptstellen, womit man es beweisen will, sagen das Gegentheil. Denn XI. 16. sagt nichts vom ganzen Lande, sondern nur von einzelnen Theilen desselben, ebenso wie Jos. X. 40—42., und XI. 17. gibt nur die Grenzen an, innerhalb welcher Josua seine Eroberungen machte. Von diesen werden nachher noch einzelne aufgezählt, nirgends aber wird gesagt, daß Josua alles Land zwischen den bezeichneten Grenzen sich unterworfen habe, und daß dieses in der That nicht Meinung des Verfassers sei, erhellt aus XII. 7. ff. Hier findet sich eine Aufzählung sämmtlicher Eroberungen Josua's diesseits des Jordan, wornach er 31 Könige überwunden (הִכָּה), und, was sich nun wohl von selbst versteht, ihre Städte erobert hat. Alle damaligen Städte von Baal-Gad bis zum edomitischen Gebirge und vom Jordan bis an's mittelländische Meer sind nun dieß bekanntlich nicht, aber eben darum auch jene 31 Könige nicht alle damaligen Könige des bezeichneten Landes, da ja jede Stadt ihren König hatte. Den Beweis hiefür liefert Richt. I. 4. 5., wornach Abonibezek, den die zwei Stämme Juda und Benjamin besiegten, siebenzig Könige sich unterworfen hatte, unter denen man offenbar weder edomitische, moabitische, ammonitische u.,

(1) de Wette, Einleitung. S. 220.

noch auch alle canaanitische Könige zu denken hat. Und schon der einzige Umstand, daß dieses Bezet mit seinem Könige unter Josua's Eroberungen nicht genannt wird, beweist, daß ihm nicht die Eroberung des ganzen Landes zugeschrieben werden will, so wie derselbe Umstand auch die Vermuthung rechtfertigt, daß Aehnliches auch in Betreff mancher anderer Ortschaften der Fall sein müsse. Daß nach XI. 9. keine Stadt gegen die Israeliten sich zu vertheidigen vermochte, wird man nun nicht als Gegenbeweis anführen wollen <sup>(1)</sup>.

„Auch die Vertheilung des ganzen Landes wird dem Josua beigelegt (XI, 23. XII, 7. XIV, 1. ff. XIX, 51. XXI, 43 ff.), wobei dann natürlich Anachronismen vorkommen (XVI. 2. *Euß*, vgl. *Richt.* I, 26.; XIX, 47. *Dan*, vgl. *Richt.* XVIII, 27.; XVIII, 25. *Beeroth*, vgl. 2. *Sam.* IV, 2.)“ So de Wette <sup>(2)</sup>. Daß die Austheilung des Landes scheinbar vor dessen Eroberung Statt finden soll, gilt nicht mehr als befremdlich; es bedarf daher kaum noch der Bemerkung, daß das Buch nicht von einer Austheilung im strengen Sinne, sondern größtentheils nur von einer Anweisung des Landes zur Eroberung redet. Sofort vermag man nur noch in Betreff dreier Städte Anachronismen zu finden. Allein zugestanden, daß *Euß* XVI. 2. mit *Euß* *Richt.* I. 26. einerlei Ort sei, so darf doch auch als zugestanden betrachtet werden, daß, was *Richt.* I. 22—26. erzählt wird, jedenfalls sehr bald nach Josua's Tode, wenn nicht etwa noch zu dessen Lebzeiten, geschah. Gab nun nach diesem Ereignisse der Verfasser die Grenze des benjaminitischen Stammgebietes an, so ist nicht einzusehen, warum er nicht das neue *Euß*, wenn es auch in den Gebietsverzeichnissen, die er in diesem Theile seines Buches etwa benützt haben mag, sich nicht vorfand, aber bereits benjaminitische Grenzstadt war, als solche sollte genannt haben können. Ist aber dieses der Fall, so ist von einem Anachronismus hier nitgends die leiseste Spur. — Ganz ebenso verhält es sich auch

---

(1) Aut sic intelligendum est, quod ad nullam civitatem bellando accessit Jesus, quam non cepit: aut certe nulla non capta est, sed earum, quae in regionibus supra commemoratis fuerunt. Enumeratae sunt enim regiones, in quibus fuerunt civitates, de quibus facta est ista conclusio: „et omnes cepit in bello.“ — sagt hierüber schon Augustin. *Quaest.* XVII. in Jos.

(2) Einleitung in's A. T. S. 220 f.

mit Dan; denn was Richt. XVIII. 27. berichtet wird, geschah sehr bald nach Josua schon unter dem Oberpriesterthum des Pinchas. — Warum endlich sogar die Erwähnung Beeroths XVIII. 25. wegen 2. Sam. IV. 2. ein Anachronismus sei, mag Manchem nicht recht begreiflich vorkommen; einem solchen wird zu bedenken gegeben, daß 2. Sam. IV. 2. „ausdrücklich und, wie es scheint, als etwas Neues bemerkt wird, daß Beeroth zu Benjamin gerechnet werde“ (1). Da hier der Anachronismus nur mit einem schwachen „scheint“ unterstützt werden kann, und vollkommen verschwindet, wenn im 2. B. Samuelis die Sache nicht als etwas Neues berichtet, sondern als etwas Uraltes, aber unter den obwaltenden Umständen etwa leicht Bezweifelbares, wieder in Erinnerung gebracht wird (2); so ist seine Existenz jedenfalls eine viel zu unsichere und precäre, als daß ihre unbedingte Behauptung nicht allerwenigstens eine Uebereilung genannt zu werden verdient.

Am meisten Widersprüche sind in den Nachrichten über die Eroberung einzelner Städte und Gegenden gefunden worden. So soll nach X. 36 f. XI. 21. Josua selbst Hebron erobert und zerstört und die dortigen Enakiten überwunden haben; nach XIV. 12. 13. dagegen überläßt Josua diese Stadt dem Kaleb zur Eroberung, der sie wirklich erobert und die Enakiten ausrottet XV. 14., und desungeachtet bekriegt nach Richt. I. 10. der Stamm Juda Hebron und unterjocht die dortigen Enakiten. Ein Widerspruch ist jedoch zwischen diesen Stellen offenbar nicht. Josua's Eroberung im Süden gieng wieder verloren, als er in den nördlichen Gegenden sich aufhielt (3), wodurch eine nochmalige Er-

(1) de Wette, Einleitung in's A. T. S. 221.

(2) Dieß ist aber mehr als bloß wahrscheinlich, nicht nur weil eine neuere Aenderung in den Besitzungen zweier Stämme besser in der Erinnerung sein mußte und weniger erwähnt zu werden brauchte, als die uralte Bestimmung, sondern noch weit mehr, weil die Einwohner von Beeroth nach 2. Sam. IV. 3. ihre Stadt verlassen und nach Githaim sich geflüchtet hatten, so daß nachher wohl die Meinung entstehen konnte, Beeroth gehöre nicht zu Benjamin. Sollte man mit einigen Exegeten sagen, die בְּעֵירוֹת B. 3. seien die alten canaanitischen Einwohner von Beeroth, so hätte dieß um so weniger zu bedeuten, als B. 2. gerade der Benjamine Simon שִׁמְעוֹן genannt wird.

(3) Bgl. S. 107.



oberung im Süden nöthig wurde, die Kaleb unternahm. Daß im B. der Richter diese Eroberung auch dem Stamme Juda zugeschrieben wird, steht hiemit nicht im Widerspruche; denn Kaleb gehörte dem Stamme Juda an, weil Othniel demselben angehörte (1. Chron. IV. 13.), und war somit zuverlässig Anführer und Haupt des Stammes. Ist dieses richtig, so konnte ganz füglich, was der Stamm unter seiner Anführung that, das eine Mal dem Stamme selbst, das andere Mal dem Anführer zugeschrieben werden. — Ganz ähnlich verhält es sich mit den angeblichen Widersprüchen in den Nachrichten über die Eroberung Debir's. Es ist wiederum zuerst Josua selbst, der Debir erobert (X. 38.) und die dortigen Enatiten besiegt (XI. 21.); nachher erobert Othniel Debir (XV. 15—17.); und nach Richt. I. 11. zieht der Stamm Juda gegen die Stadt, Othniel aber erobert sie. Es leuchtet ohne Weiteres aus dem vorhin Bemerkten ein, daß hier so wenig, als dort, ein Widerspruch ist. — Etwas anders verhält es sich mit den Nachrichten über Jerusalem. Nach XV. 63. können die Söhne Juda's Jerusalem nicht erobern und wohnen dort unter den Jebusiten „bis auf diesen Tag“, nach Richt. I. 8. aber erobern und verbrennen die Söhne Juda's Jerusalem. Dagegen gehört Jerusalem nach XVIII. 28. dem Stamme Benjamin und derselbe kann nach Richt. I. 21. die Jebusiten nicht bezwingen und wohnt unter denselben „bis auf diesen Tag.“ Diese scheinbare Disharmonie ist aber in der That keine und der Hergang der Sache folgender: Die Stadt der Jebusiten (Jerusalem) wurde zwar durch's Loos dem Stamme Benjamin zugewiesen (Jos. XVIII. 28.), allein derselbe war nicht im Stande sich ihrer zu bemächtigen (Richt. I. 21.). Dieß war für die Söhne Juda's Grund genug, auch ihrer Seite die Jebusitenstadt zu bekriegen, weil ihr Stammgebiet nahe an dieselbe grenzte und somit auch ihnen von den Jebusiten Gefahr drohte, so lang deren fester Hauptsitz unerobert blieb. Ob zugleich noch Einladungen von Seite der Benjamingiten, und vielleicht auch freier Entschluß, den verwandten Stamm zu unterstützen, mitgewirkt haben, ist hier gleichgiltig. Jedenfalls eroberten auch die Söhne Juda's Jerusalem nicht ganz (Jos. XV. 63.), sondern bloß die später sogenannte untere Stadt; und nur diese ist somit gemeint, wenn Richt. I. 8. dem Stamme Juda die Eroberung und Verbrennung

Jerusalems zugeschrieben wird <sup>(1)</sup>. Daß übrigens schon im Buch Josua gesagt wird, Benjamin habe Jerusalem nicht erobern können, kann nicht im Geringsten befremden, wenn man sich erinnert, daß dieses Buch nach Josua's Tode geschrieben wurde, und sein Verfasser gelegentlich auch Thatsachen und Ereignisse berührte, die nach Josua Statt fanden. — Die übrigen Widersprüche, die man noch bei einzelnen Stellen unseres Buches theils unter sich, theils mit andern biblischen Büchern entdeckt haben will, verdienen kaum scheinbar genannt zu werden. Wenn nämlich die neuere Kritik meint, Jos. X. 11. sei mit Richt. IV. 2. im Widerspruche, weil nach ersterer Stelle Chazor von Josua erobert werde, nach letzterer aber der canaanitische König Zabin dort herrsche, so gründet sich diese Meinung bloß auf die grundlose <sup>(2)</sup> Voraussetzung, daß eine von Josua gemachte Eroberung später für die Israeliten nie mehr habe verloren gehen können. Sagt ja doch auch das Buch der Richter selbst deutlich genug, daß die Israeliten in Eroberung und Vertheidigung ihrer Stammgebiete die strafbarste Fahrlässigkeit bewiesen haben. — Auf derselben falschen Voraussetzung beruht die Behauptung, daß Jos. XII. 12. 16. 21. 23. mit Richt. I. 22. 27. 29. im Widerspruche stehe, weil die nämlichen Städte, deren Könige nach den erstgenannten Stellen von Josua besiegt wurden, in den letztgenannten als unbesiegt erscheinen. — Wenn ferner dieselbe Kritik meint, Jos. XIII. 3., wornach die philistäischen Städte unerobert sind, siehe mit Jos. XV. 45., wornach Ekron, Asdod und Gaza dem Stamme Juda zufallen, im Widerspruche; so übersieht oder ignoriert sie, daß die Verloosung des Landes nicht bloß eine Austheilung von erobertem, sondern auch eine Zuweisung von noch unerobertem Lande ist, daß die einzelnen Stämme erst erobern müssen. — Kaum begreiflich ist es aber, wie dieselbe Kritik nicht

(1) Studer sagt zwar: „Von einer solchen Unterscheidung der Namen Jebus und Jerusalem finden wir im A. T. keine Spur — — erst David habe die untere Stadt um den Hügel Zion herumgebaut.“ (Das Buch der Richter II. S. 17.). Das Letztere würde Studer schwerlich gesagt haben, wenn er sich nur an die geographische Lage und Beschaffenheit des Berges Zion erinnert hätte, und noch weniger, wenn ihm 1. Chron. XI. 8. bekannt gewesen wäre, wornach Joab die sogenannte untere Stadt nicht erst baute, sondern wiederaufbaute (בִּנְיָן).

(2) Bergl. S. 107.

begreifen kann, daß der König von Arab, den Moses schon besiegte (4 Mos. XXI. 1.), von Josua wiederum habe besiegt werden können (Jos. XII. 14.). Sind denn die Israeliten nach jenem Siege unter Moses zu Arab geblieben, oder haben sie eine mächtige Besatzung dort zurückgelassen? — Wenn endlich noch versichert wird, im B. Josua werde „die nach anderer Nachricht (5. Mos. IV. 41 ff.) von Mose geschehene Bestimmung der jenseitigen Freistädte von Josua hergeleitet (XX. 8.)“ (1), so beruht dieß bloß auf einer Mißdeutung der letztgenannten Stelle. Jos. XX. 7. nämlich sagt, daß Josua den Befehl Gottes durch Moses in Betreff der Freistädte vollzogen und dießseits des Jordan drei Städte zu Freistädten bestimmt habe; da jener Befehl aber sechs Freistädte forderte, so erinnert der Verfasser noch, daß derselbe nun ganz vollzogen sei, indem jenseits des Jordan schon längst drei Städte zu Freistädten bestimmt worden seien. Es hat somit nur das Präteritum (B. 8. יָרַד), hier wie sonst oft, die Bedeutung unsers Plusquamperfectums.

Auf eine Ergänzungshypothese über das Buch Josua würde eine specielle Durchführung der Luch'schen Ansicht hinauslaufen, sofern Luch zwischen den elohistischen und jehovistischen Abschnitten im Buche Josua im Ganzen dasselbe Verhältniß, wie im Pentateuch sich denkt (2). Auch de Wette, obwohl an Stäherlin's Urkundenhypothese festhaltend, scheint sich zuweilen etwas zur Ergänzungshypothese hinzuneigen (3), so wie er andererseits von seiner Fragmentenhypothese sich noch nicht ganz losgesagt hat (4). Da jedoch diese Hypothese hier im Wesentlichen auf denselben Gründen beruht, wie beim Pentateuch, und überdieß eine durchgreifende consequente Begründung bis jetzt noch nicht erhalten hat, so wäre eine genauere Beurtheilung derselben hier nicht am rechten Orte. — Eine Art von Ergänzungshypothese, die aber mit der

(1) de Wette, Einleitung S. 221.

(2) Commentar über die Genes. S. LI.

(3) Er läßt nämlich elohistische und jehovistische Bestandtheile im Buch Josua ebenso, wie in den ersten vier BB. Moses neben einander bestehen (Einleitung S. 221.) und versichert, daß nur „wenige und schwache Gründe für die Abfassung des Buches durch einen vom Jehovisten oder Deuteronomisten verschiedenen Schriftsteller vorhanden seien.“ (Ebend. S. 225.).

(4) Er findet außer den zwei Hauptbestandtheilen noch andere denselben fremdartige Stücke im Buche (Ebend. S. 222.).

Fragmentenhypothese manche Verwandtschaft darbietet, hat selbst Hävernick aufgestellt, so wenig er sonst ein Freund von derartiger Zerstückelung biblischer Bücher ist. Er meint, daß „die ursprünglich aus Josua's Zeit herrührenden Dokumente I—XII“ durch den späteren „compilirenden Concipienten von XIII—XXII. vervollständigt“ und durch XXIII und XXIV. auf passende Weise geschlossen worden seien, und versichert, daß jene Vervollständigung, deren spätere Entstehung schon aus der Benützung schriftlicher Aufzeichnungen erhelle, theils aus dem Pentateuch, theils aus dem Buche der Richter, theils aus andern jüngern (!) Quellen als die des Chronisten geschöpft sei (!). Diese den Aussagen der neologischen Kritik, die Hävernick sonst bekämpft, sich ziemlich stark accommodirende Ansicht erweist sich aber dadurch als unhaltbar, daß die Ursprünglichkeit der in den Büchern Josua und Richter parallelen Stellen dem Buche Josua zu vindiciren ist, daß die etwaige Berücksichtigung oder Benützung des Pentateuchs für eine spätere Abfassung gar nichts beweisen kann, und eben so wenig die Benützung anderer schriftlicher Aufzeichnungen, die ja hier doch den Begebenheiten gleichzeitig sein müssen, und daß endlich die Behauptung des Gebrauches jüngerer Quellen, als jene des Chronisten, rein aus der Lust gegriffen ist.

Nun wird von selbst einleuchten, wie man sich die Entstehung des Buches zu denken habe. Wenn dasselbe, wogegen nichts Erhebliches spricht, bald nach Josua's Tod von einem jüngern Zeitgenossen desselben verfaßt worden ist, der die beschriebenen Ereignisse wenigstens zum Theil mit erlebt hatte; so bedurfte er für den eigentlich historischen Theil seines Buches nicht nothwendig schriftlicher Quellen, wie denn auch der Gebrauch von solchen in diesem Theile sich nicht genügend nachweisen läßt (?). Seine beste Quelle waren hier seine wichtigen Erlebnisse, die sich seinem Gedächtnisse wohl müssen eingeprägt haben, und die Erlebnisse seiner Zeitgenossen, durch welche er sich, als durch Augenzeugen, über Manches, was ihm nicht aus eigener Wahrnehmung bekannt war, auf die zuverlässigste Weise unterrichten konnte. Hinsichtlich der

(1) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 54 ff.

(2) Selbst das X. 13. citirte וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּיוֹשֻׁעַ ist nicht als historische Quelle citirt, vielmehr zeigt die Citirweise, daß das Berichtete dem Verfasser nicht erst aus diesem Buche bekannt geworden ist.

Vertheilung des Landes stund ihm das schriftlich verzeichnete Ergebniß der Verloosung Canaan's und der Aufzeichnung desselben durch die drei Männer aus jedem Stamme zu Gebot. Diese Quellen mußten ihm nun jedenfalls so reichlichen Stoff darbieten, daß man die zuweilen befremdliche Kürze und etwas fragmentarische Gestalt seines Buches nicht dem Mangel an Quellen, sondern nur der Absicht, aus der Zeit Josua's hinsichtlich der Eroberung und Vertheilung des Landes das theokratisch Wichtige und Wichtigste im Andenken zu erhalten, zuschreiben darf.

### §. 23. Glaubwürdigkeit.

\* Diese steht dem Bisherigen zufolge über jedem Zweifel. Der Verfasser weiß, was er berichtet, theils als Augenzeuge, theils von Augenzeugen, theils aus gleichzeitigen zuverlässigen Urkunden, und verräth überall die Absicht, Wahres zu berichten, würde auch wenn er die entgegengesetzte Absicht hätte ausführen wollen, von seinen Zeitgenossen bald der Lüge und des Betruges überführt und sammt seinem Buche verachtet und verworfen worden sein. Daß er aber die Thatfachen mährchen- und wundersüchtig ausgeschmückt und seine Erzählung für wundersüchtige Leser berechnet und eingerichtet habe und darum wenigstens an vielen Stellen keinen Glauben verdiene, ist eine Behauptung, die ihren Grund nicht im Gebiete der Kritik, sondern der rationalistischen Wunderscheue hat, und daher an diesem Orte keiner ausführlichen Besprechung bedarf. \*

### §. 26. Buch Josua der Samaritaner.

Auf der Leidner Bibliothek befindet sich eine mit samaritanischer Schrift geschriebene arabische Uebersetzung einer samaritanischen Chronik, die den Namen Buch Josue führt. Die ersten 12 Kapitel — das Buch hat deren 47 — enthalten die letzten Begebenheiten unter Mose, größtentheils nach dem vierten Buche Mosis (Kap. XXII. XXIII. XXIV. XXV. XXXI. XXXII.). In den folgenden 27 Kapiteln wird die Geschichte Josue's erzählt, aber mit so vielen Abweichungen vom kanonischen Buche Josue, und mit so vielen fabelhaften Zusätzen, daß das samaritanische Buch mit dem hebräischen kaum in Parallele gestellt werden kann; benützt sind von diesem nur Kap. VII. VIII. IX. X. 6. XIV. XXIV. Die Kapitel 39 — 43. enthalten Bruchstücke

aus den BB. der Richter und Samuels, aber aus Haß gegen die Juden verdreht und verfälscht, wie denn z. B. Eli und Samuel als gottlose, der Zauberei ergebene Männer dargestellt werden. Mit Uebergang der ganzen spätern Geschichte der Israeliten erzählt die Chronik Kap. 45. die Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar, Kap. 46. einige die Samaritaner und Juden betreffende Begebenheiten unter Alexander dem Großen, Kap. 47. die Belagerung Jerusalems unter Hadrian; die zwei letzten Kapitel endlich enthalten die Geschichte des Hohenpriesters Albas, seines Sohnes Nathanael und Enkels Babaraba, welche in den Tagen Alexanders Severus gelebt haben <sup>(1)</sup>. Der Verfasser dieses zur Kenntniß der religiösen Ideen der Samaritaner nicht unwichtigen Buches ist ebenso unbekannt, als die Zeit, wann dasselbe in die arabische Sprache übersetzt worden ist.

Verwandt mit diesem Buche und gleiches Namens ist die samaritanische Chronik Abulpheta's, wovon ein Exemplar auf der Bibliothek zu Oxford sich befindet. Die Geschichte beginnt mit Adam und geht bis zum Jahre 898 der mohamedanischen Zeitrechnung; geschrieben ist jenes Oxford'sche Exemplar im J. 1005 derselben Zeitrechnung <sup>(2)</sup>.

### Drittes Kapitel.

#### Das Buch der Richter.

##### §. 27. Inhalt und Benennung.

Nach dem Tode Josues ziehen Juda und Simeon gegen die Canaaniten, welche das ihnen zugetheilte Land bewohnten, besiegen sie und erobern sich ihr Erbe. Joseph erstürmt Bethel und er-

(1) Bergl. Hottinger, *Smegma orientale*, p. 437. *Historia orient.* p. 40. 120. *Exercit. Antimoria*. p. 105 ff. *Relandi Dissert. miscell.* P. II. *Dissert.* VII. N. V. p. 13. sq. Letzterer glaubt, das Werk habe den berühmten Samaritaner Dositheus zum Verfasser, es sey aber in spätern Zeiten von andern vermehrt worden.

(2) Bergl. Schnurrers *samarit. Briefwechsel in Eichhorn's Repert.* IX. ff. — Paulus *N. Repert.* I. 117 ff. — Ueber den Inhalt s. Bernard in *Aeth. Erudit.* Lips. an. 1691. S. 167 ff.

schlägt seine Bewohner. Die übrigen Stämme sind nachlässig in Vertreibung der Canaaniten aus ihrem Loose, und werden deswegen vom Engel Gottes hart getadelt. **I. II. 5.** Uebersicht des Inhaltes des Buches. Nachdem die alten Geschlechter, die Zeugen der Wunder Gottes unter Josue ausgestorben waren, verließen die Israeliten Jehova, und dienten den Göttern der benachbarten Völker. Darum gab sie Gott in die Hände dieser Völker, die sie unterdrückten, bis sie, Reue fühlend, zu Gott schrieten, der sie durch heldenmüthige Männer rettete. So lange diese Männer lebten, blieb das Volk Jehova getreu; nach ihrem Tode wandte es sich wieder zu Baal und Astaroth, bis es, gedemüthigt, wieder zu Jehova um Erbarmen schrie. Der erste, der das undankbare Volk bedrängte, war Euschan Nischathaim, König von Mesopotamien; aus dieser Bedrängniß rettete Othniel, Euslebs Bruder, sein Volk; nach vierzig Jahren wiederholte sich der Abfall; er wurde bestraft durch den Moabiter König Eglon; das reuige Volk wird von ihm befreit durch Ehud; Schamgar züchtigt die Philister. **II. 6 — III.** Debora, die Richterin Israels, Barak und die heldenmüthige Jael brechen die Macht des canaanitischen Königs Jabin, des Unterdrückers Israels. Triumphgesang Deboras und Baraks. **IV. V.** Der tapfere Gideon rettet sein Volk aus der Gewalt der Midianiter. Abimelech, Gideons Sohn, erschlägt seine Brüder und reißt die Herrschaft über Israd an sich; er büßt diesen Frevel mit einem schmachvollen Tode. **VI — IX.** Thola und Jair herrschen über Israel. Nach des letztern Tode verlassen die Israeliten Jehova und dienen fremden Göttern; sie werden zur Strafe in die Gewalt der Philister und Ammoniter gegeben; dann durch Jephthas Sieg über letztere wieder befreit. **X — XII. 7.** Nach Jephtha herrschen Ezbai, Elon und Abdon über Israel. **XII. 8 — 15.** Die Israeliten verlassen das Gesetz Jehovas und kommen in die Gewalt der Philister. Geburt des künftigen Retters, des Helden Simson. Seine Thaten, seine Rache an den Philistern; Verlust seiner Stärke und heldenmüthiger Tod. **XIII — XVI.**

Angehängt sind dem Buche zwei Geschichtserzählungen; die erste betrifft den Götzendienst Michas, eines Mannes vom Gebirge Ephraim und die Eroberung von Laish durch die Daniten, **XVII. XVIII.**; die zweite enthält die Geschichte eines im Stamme Benjamin an einem Weibe begangenen Frevels, und des dadurch

veranlaßten Kriegeß zwischen Benjamin und den übrigen Stämmen Israels. XIX—XXI.

Seinen Namen hat das Buch von eben jenen Befreiern ihrer Nation, welche sämmtlich Schophchim (Richter) hießen.

### §. 28. Eigenthümlichkeit des Inhalts.

Was jedem, der sich mit dem Inhalte dieses Buches bekannt gemacht hat, auffallen muß, ist erstlich der Umstand, daß der Verfasser des Buches nach der Aufschrift desselben und nach der Anordnung des Geschichtsstoffes eine Geschichte der Richter geben zu wollen scheint, und doch die an den merkwürdigsten Begebenheiten reiche Geschichte Elis und Samuels nicht aufgenommen hat, die ihm ebenfalls bekannt war, da er die ganze Richtersperiode vor sich hatte.

Das zweite, was auffällt, ist, daß der Verfasser auch da, wo er uns mit der Geschichte der Richter bekannt macht, sich in der Regel nur auf wenige Momente beschränkt, und uns nur sagt, daß das israelitische Volk so und so lange von einem benachbarten Gewalthaber unterdrückt, dann von diesem oder jenem von Gott erweckten Helden errettet, und auf so und so lange Zeit wieder der Ruhe und dem Glücke zurückgegeben worden sey. Nichts meldet er uns aber von dem, was während der Zeiten der Unterdrückung und der Ruhe sich zugetragen hat; er setzt uns nicht in Kenntniß von der während dieser Periode vollendeten Besitznahme des Landes, bei der es an denkwürdigen und ansehnlichen Auftritten nicht fehlen konnte; nichts sagt er uns von der Entwicklung des häuslichen und Staatslebens der Israeliten in der neuen Heimath, von den gottesdienstlichen Einrichtungen u. s. w. In der Geschichte Simsons ist er zwar weniger sorg in Mittheilung von Nachrichten; aber es ist doch auch nur der Held, mit dem er uns bekannt macht, und die Geschichte seiner Unternehmungen gegen die Feinde und Unterdrücker seines Vaterlandes, in die er uns einführt; vom Zustande seines Landes gibt er uns keine Kunde.

Auffallend endlich ist es, daß die Nachrichten von einigen Begebenheiten, die lange vor Simson sich zugetragen hatten, als Beilagen an den Schluß des Buches verwiesen sind, da doch der Zeitpunkt der stattgehabten Ereignisse ziemlich genau angegeben



ist (¹), und der Verfasser nichts anderes zu thun hatte, als sie gehörigen Ortes einzuschalten.

Wie läßt sich nun diese Unvollständigkeit des Werkes erklären? Dürftigkeit des Geschichtsstoffes kann der Grund derselben nicht seyn. Denn wer so umständlich zu erzählen weiß, wenn Umständlichkeit zum Plane taugt, wie bei der Geschichte Ehuds Kap. III. 15—30., Gideons VI—IX., Jephthas XI. XII., Simsons XIII—XVI., dem konnte es an Material nicht gebrechen, die Geschichte der Israeliten während der Richterperiode mit Ausführlichkeit zu beschreiben. Der Grund muß im Plane liegen, den der Verfasser angelegt hat, und welcher ihm die Summe der Materialien vorschrieb, die er aufzunehmen hatte. Wir haben auch nicht lange darnach zu suchen; des Verfassers Plan war, wie gelehrte Männer längst bemerkt haben (²), den Israeliten in der Geschichte ihrer Väter die Wahrheit anschaulich zu machen, daß sie jederzeit glücklich gewesen seyen, so lange sie Jehova treu und von Abgötterei frei blieben, daß sie aber im entgegengesetzten Falle mit den härtesten Drangsalen betroffen worden seyen, aus welchen sie der Herr nur dann wieder durch heldenmüthige Männer befreit habe, nachdem sie ihren Leichtsinn und Unbau eingesehen, und sich reue- und vertrauensvoll wieder in die Arme ihres Gottes geworfen hatten. Vergl. III. 7—10. IV. 1—3. VI. 1. VIII. 33. X. 6. 7. XIII. 1.

Nicht eine Geschichte der Richterzeit wollte also der Verfasser unseres Buches schreiben, sondern nur eine Geschichte des Glücks und Unglücks des israelitischen Volkes vor Samuel zur Warnung und Belehrung seiner Volksgenossen; und dazu war dasjenige, was wir von ihm in sein Buch aufgenommen finden, vollkommen ausreichend. Erklären läßt es sich nun, warum die Geschichte Elis und Samuels mangelt. In den Tagen dieser

---

(1) Die im zweiten Anhang erzählten Begebenheiten hatten sich in den ersten Jahren nach Josues Tode zugetragen; denn Juda war damals Heerführer, Richt. XX. 18. vgl. I. 2., und Pinehas der Sohn Eleazars, welcher bald nach Josue starb, Jos. XXIV. 33. war Hoherpriester, Richt. XX. 28. In die frühern Zeiten der Richter werden wir auch die zuerst erwähnten Ereignisse zu setzen haben, da der Stamm Dan sich sein Eigenthum noch nicht ganz erworben hatte, folglich die Eroberung des Landes noch nicht vollendet war.

(2) Eichhorn, Einleit. III. S. 419. Jahn, Einleit. II. 1. S. 184.

beiden Richter fand weder Abfall von Gott, noch Unterdrückung durch feindliche Nachbarn in der Allgemeinheit statt, wie in den vorangegangenen Zeiten; fehlte es auch nicht an schweren Drangsalen, unter welchen der Krieg mit den Philistern eine der schwersten war, so lag die Ursache mehr in der Schwäche und moralischen Versunkenheit der Machthaber, als in der Schlechtigkeit und Abgötterei des ganzen Volkes; auch waren die Drangsale von geringer Dauer, und wurden durch die weise Leitung Samuels für das Volk wohlthätig. Der Verfasser konnte also die Geschichte der beiden letzten Richter in sein Gemälde nicht aufnehmen, wenn er den Blick der Leser von der Hauptidee des Ganzen nicht ablenken wollte. Aus demselben Grunde versagte er allen jenen Geschichtstheilen den Eintritt in sein Werk, deren Mangel wir oben als auffallend bezeichnet haben. Aus dieser Darstellung erklärt sich auch, warum einige Relationen, die sich in den ersten Zeiträumen der Richter zugetragen hatten, als Beilagen an das Ende des Buches verwiesen sind. Diese hat nämlich ein Späterer in irgend einem Geschichtsbuche aufgefunden, und als merkwürdige, der Richterperiode angehörige Ereignisse dem bereits vorhandenen Buche der Richter angehängt, indem er sich nicht getraute, sie gehörigen Orts einzuschalten.

#### §. 29. Alter des Buches.

Wie der Verfasser des Buches Josue, so erläutert auch der Verfasser des Buches der Richter alte Benennungen durch neuere, mit dem Unterschiede, daß dieser die neue Benennung in seine Erzählung aufnimmt, und dann die Bemerkung folgen läßt, daß die Benennung vormals so oder so gewesen sey, z. B. I. 10. „die zu Hebron wohnten, der Name Hebron aber war vor Zeiten Kirjath Arba“, I. 11. „Debir, der Name Debir aber hieß vor Zeiten Kirjath-Sepher,“ wogegen jener umgekehrt verfährt. Diese Erläuterungen sind aber für die Bestimmung des Alters des Werkes nicht maassgebend. So verhält es sich auch mit den Bemerkungen, daß dieses oder jenes noch so sey „bis auf diesen Tag“; denn da die Geschichte bis auf den Tod Simsons fortgeführt wird, so konnte es schon in der ersten Zeit Samuels als eine Merkwürdigkeit angeführt werden, daß der Altar Gideons mit dem Namen Jehovas Friede noch zu sehen sey (VI. 24.),

oder daß eine Quelle noch immer zur Erinnerung an Simson die Quelle des Rufenden genannt werde (XV. 19.), oder daß es noch immer Sitte in Israel sey, daß die Töchter Israels die Tochter Jephthas des Gileaditers betrauern (XI. 40.). Nur die Anmerkung I. 21., daß in den Tagen unsers Verfassers Benjaminiten und Jebusiten zu Jerusalem zusammen wohnten, führt uns in die Zeit Davids. a)

Worüber uns diese zerstreuten Bemerkungen nicht zu belehren vermögen, darüber möchte uns der oben dargelegte Plan und Zweck des Buches Aufschluß geben. Fand es ein Israelit für nothwendig, seinen Volksgenossen in der Geschichte ihrer Väter die traurigen Folgen der Abgötterei zu zeigen, so mußte in seinen Tagen Gefahr vorhanden seyn, daß der Abfall von Gott sich wiederholen und großes Unglück herbeiziehen könnte. Unter der Regierung Davids war diese Gefahr nicht vorhanden; auch nicht in den ersten Regierungsjahren Salomos. Als aber Salomo in seinen letzten Jahren sein Herz ausländischen Weibern schenkte, denselben den Dienst ihrer Götter ließ, und sich demselben selbst zuneigte, da war die Gefahr groß. Der Verfasser der BB. der Könige erkannte deutlich diese Gefahr, indem er schreibt: Der König Salomo liebte viele ausländische Weiber — — von den Völkern, von welchen Jehova gesagt zu den Söhnen Israels: Kommet nicht unter sie, und sie sollen nicht unter euch kommen, denn sie werden eure Herzen abwenden ihren Göttern nach; an denselben hieng Salomo. (1 Kön. XI. 1—2.). Was der Referent von Salomos Thorheiten viele Jahre später noch fühlte, das fühlte ein Zeitgenosse Salomos begreiflich mit ungleich größerer Stärke und mit tieferem Schmerze. Die Völker, aus denen Salomo seine Weiber wählte, waren die Moabiter, Ammoniter, Edomiter, Zidonier und Hethiter (1 Kön. XI. 1.) Moabiter, Ammoniter und Zidonier waren aber unter den ersten Völkern, von welchen die Israeliten, nachdem sie ihren Göttern gedient hatten, einst die härtesten Drangsale zu erdulden hatten (Richt. X. 6. III. 12—14.). Der Anblick dieser Weiber also, und des durch sie herbeigeführten Verkehrs zwischen ihren Stammgenossen und dem zum Götterdienste nur zu geneigten israelitischen Volke, bestimmte, wie ich glaube, einen frommen Vaterlandsfreund, seiner Nation in der Geschichte der Richter einen Spiegel vorzuhalten, in welchem sie sehen könnten, welche Früchte enge

Verkehr und namentlich eheliche Verbindungen (Richt. III. 6.) mit Ausländern dem Vaterlande getragen haben.

Wollte man das Buch etwas tiefer herabsetzen, so fände man die Veranlassung zu dessen Ausarbeitung in der Trennung des israelitischen Reiches in zwei Staaten und in der Aufnahme des Apis-Kultus bei den Ephraimiten. Der Verfasser hätte in diesem Falle den Judäern die Warnungstafel aufgestellt, damit diese wenigstens in der Treue gegen Jehova nicht wankten. Weil aber der Verfasser im Eingange zu seinem Buche unter den Ursachen der schweren Drangsale innere Zwiste und Trennungen nicht aufnimmt, an denen es, wie der zweite Nachtrag zeigt, nicht fehlte, sondern Abgötterei, hervorgegangen aus dem Verkehre mit den benachbarten heidnischen Völkern, so scheint mir die erstere Zeitbestimmung wahrscheinlicher. b)

Bedeutend später sind die Nachträge dem Buche angehängt worden, denn derjenige, welcher sie anhängte, schließt den ersten Nachtrag mit der Bemerkung, daß die Nachkommen Jonathans, des Sohnes Gersoms, Priester des Stammes der Daniten gewesen seien bis zu dem Tage, wo das Land in die Gefangenschaft geführt ward (XVIII. 30.). Zur Zeit dessen also, der das Buch der Richter ergänzte, war das Reich Israel aufgelöst, und das Volk in die assyrische Gefangenschaft abgeführt (<sup>1</sup>). c)

a) Diese Aussage bedarf insofern der Berichtigung, als durch sie eine vordavidische Abfassung um dieser Stelle willen geläugnet zu werden scheint. Dieselbe führt nämlich keineswegs in die Zeit Davids, sondern bezeichnet nur die Eroberung Jerusalem's durch David als den Zeitpunkt, dem die Abfassung vorausgegangen sei,

---

(1) Jahn bringt die Frage wieder zur Sprache, ob nicht der Verfasser des B. Josua auch das B. der Richter geschrieben habe und verneint sie aus folgenden Gründen: 1) weil in letzterem das Gesetzbuch Moses nicht erwähnt werde, wie in ersterem; 2) weil die Schreibart in Josua viel besser sey, als im B. der Richter; 3) weil im B. der Richter öfter Betrachtungen über die Geschichte vorkommen, was in Josua nicht der Fall sey. Aber der erste und dritte Grund beweisen nichts, und der zweite ist entschieden unrichtig, da in Beziehung auf Sprache und geschichtlichen Vortrag das B. der Richter das B. Josua weit übertrifft. Der entscheidende Grund, daß beide Bücher von verschiedenen Verfassern herrühren, ist die schon angeführte Verschiedenheit in der Art, die alten Benennungen zu erläutern.

läßt aber für dieselbe den ganzen früheren Zeitraum bis zu den Tagen Simson's hin offen <sup>(1)</sup>.

b) Sehr widerlich ist hier wiederum das völlige Ignoriren der schon besprochenen Stelle I. 21. Der Beweis, daß sie ein späterer Zusatz sei, ist unseres Wissens noch nie versucht worden, selbst nicht von denjenigen, welche den ganzen einleitenden Abschnitt Kap. I. oder Kap. I. — II. 5. dem Verfasser des eigentlichen Buches der Richter absprechen und für einen späteren Zusatz erklären. Ist nun aber die Stelle ächt, so ist das Buch offenbar vor der Eroberung Jerusalem's durch David geschrieben worden, und ist sie sammt dem Abschnitt, zu dem sie gehört, ein späterer Zusatz, so ist jenes nur um so mehr der Fall, weil dann die spätere That schon früher ist als jene Eroberung. Zwar müssen obige Bemerkungen über die Haupttendenz des Buches als richtig festgehalten werden, aber dies hindert gar nicht, eine frühere Abfassung desselben als die obenbezeichnete anzunehmen. Götzendienst kam bekanntlich bei den Hebräern nicht erst in den letzten Regierungsjahren Salomo's vor, sondern schon im Anfang seiner Regierung. Nach 1 Kön. III. 2—4. opferte Salomo, bevor der Tempel zu Jerusalem erbaut war, auf Anhöhen; so lang aber die Höhenopfer dauerten, muß auch der Götzendienst, wenn gleich das Höhenopfer nicht in jedem Falle Gözenopfer war, im Allgemeinen gedauert haben. Daß unter David mitunter Aehnliches der Fall gewesen sei, ergibt sich aus dem angeführten Benehmen Salomo's, der damit gewiß keine Neuerung sich erlaubt hat. Unter Saul's Regierung gab es Todtenbeschwörer in Menge, und obwohl er die Abschaffung derselben mit Nachdruck betrieb (1 Sam. XXVIII. 3.), so fanden sich doch noch in seinen letzten Tagen solche vor (1 Sam. XXVIII. 7. ff.); nun hängt aber Todtenbeschwörung wie Zauberei und Wahrsagerei bei den Hebräern mit dem Götzendienste eng zusammen und setzt denselben voraus. Noch früher am Ende der Richterperiode wurde zwar bei der Stiftshütte zu Schilo unter Eli's Oberpriesterthum der regelmässige Opferdienst gefeiert, aber darum war der Götzdienst nicht etwa unerhört. Denn nachdem Samuel längst von Dan bis Bersaba als ein zuverlässiger Prophet anerkannt war, dem Jehova sich häufig offenbare und von dessen Worten keines auf den Boden falle (1 Sam. III. 19—21.), so hatte er noch mit allem Nachdruck

(1) Oben S. 110 f.

gegen den Götzendienst zu kämpfen und sah sich veranlaßt, an die Abschaffung der Götter des Auslandes die Verheißung des Sieges über die Philister zu knüpfen (1 Sam. VII. 3. 4.). Zu Samuels Zeit und bald nach ihm war daher Warnung vor dem Götzendienste und Abschreckung von demselben gewiß nicht weniger zeitgemäß, als unter Salomo's Regierung, und für einen frommen Israeliten lag somit damals in den Zeitverhältnissen hinlängliche Veranlassung zur Abfassung eines Buches, wie das der Richter. Ja man wird sogar behaupten dürfen, daß in dieser frühern Zeit weit eher, als unter Salomo, der Verfasser sich einen guten Erfolg seiner Warnung versprechen durfte, weil man damals wegen den beständigen Gefahren von Seite der Philister weit eher als zu Salomo's Zeit das zu fürchten hatte, was im Buche der Richter als die immer wiederkehrende Strafe des Abfalls erscheint. Zu Salomo's Zeit würde eine solche Schrift weder auf Salomo selbst, auf den es doch hauptsächlich abgesehen sein müßte, noch auf die übrigen zum Götzendienste geneigten Israeliten den gewünschten Eindruck gemacht haben.

c) Diese Auffassung von XVIII. 30. wird allerdings von den neuern Auslegern fast allgemein als die richtige betrachtet, auch wenn sie, wie Studer und Hitzig (<sup>1</sup>), den 30ten Vers als späteren Zusatz ansehen. Wenn übrigens das Letztere der Fall ist, so ist der Vers für die Bestimmung der Abfassungszeit der Zusätze begreiflich nicht brauchbar. Wenn dagegen der Vers vom Verfasser der Zusätze selbst herrührt, so muß man entweder behaupten, daß dieser im 30ten Vers eine offenbare Unwahrheit gesagt und im 31ten sogleich sich selbst widersprochen habe, oder man muß den 30ten Vers von etwas anderem als vom assyrischen Exil verstehen. Versteht man ihn von diesem, so ist seine Unwahrheit offenbar; denn das Bild Micha's kann jedenfalls nicht bis zu diesem Exile, es kann nicht einmal bis über Jerobeams Regierung hinaus, zu Dan gewesen sein, weil Jerobeam daselbst ein neues Heiligthum errichtete, ein neues Bild zur Verehrung aufstellte und den Dienst nicht durch leuitische Priester, die er ja vom heiligen Dienst entfernte und sogar aus seinem Lande vertrieb, sondern durch die nächsten besten aus dem Volke besorgen ließ (1 Kön. XII. 31. 2 Chron. XI. 14.

---

(1) Studer, das Buch der Richter II. S. 384. ff. — Hitzig in den Heidelb. Jahrb. Jahrg. 1839. Nov. S. 1091.

**XIII. 9).** Noch offener ist der Widerspruch mit B. 31, welcher sagt, das Bild Micha's sei zu Dan gewesen so lang als die Stiftshütte zu Schilo, welches Letztere bekanntlich nur bis in die letzten Tage Eli's der Fall war. Will man nun solche Ungereimtheiten dem Verfasser nicht aufbürden, so bleibt nichts übrig, als die Worte **כִּי יָרָם גִּלְתָּא הָאָרְץ** nicht vom assyrischen Exile, sondern so zu verstehen, daß sie mit dem Folgenden im Einklange stehen. Dieß ist der Fall, wenn man dieselben auf den Sieg der Philister über die Israeliten unter Eli und die Wegführung der Bundeslade bezieht. Diese Beziehung hat von sprachlicher Seite nicht nur nichts gegen, sondern den Umstand für sich, daß gerade 1. Sam. IV. 21. in der Beschreibung dieses Ereignisses der Ausdruck **גָּזַל** gebraucht, und Ps. LXXVIII. 60 ff. dasselbe Ereigniß als ein Weggehen Jehova's von seiner heiligen Wohnung und als eine Auslieferung in die Gefangenschaft, wobei die Blüthe der Nation zu Grunde gieng, bezeichnet wird (\*). Wenn demnach **XVIII. 30.** so verstanden werden kann, daß es keine Lüge aussagt und dem Folgenden nicht widerspricht und nicht als Interpolation bezeichnet zu werden braucht; so wird es doch wohl keinem Zweifel unterliegen, welches Verständniß das richtige sei.

Somit beweist die besprochene Stelle für die Entstehungszeit der Zusätze weiter nichts, als daß dieselben nach dem Verluste der Bundeslade unter Eli geschrieben sein müssen. Wie kurz oder lang nachher aber, muß aus anderen Andeutungen erhellen, oder im Ungewissen bleiben. Daß die Stiftshütte **בֵּית הָאֱלֹהִים** genannt wird, ist keineswegs, wie Eichhorn meint, eine solche Andeutung (\*), wohl aber die Bemerkung: „In jenen Tagen war kein König in Israel u.“ **XVII. 6. XVIII. 1. XIX. 1. XXI. 25.** Aber auch diese führt nicht nothwendig in die Zeit nach Saul, wie Eichhorn glaubt, sondern kann sehr wohl während Sauls Regierung geschrieben worden sein. Da außerdem nichts vorkommt, was eine spätere Abfassungszeit dieser Zusätze, als die Regierung Sauls, beweisen könnte, und zudem im ganzen Buche nichts mit Bestimmtheit auf eine spätere oder frühere Zeit hinweist, so ist es sehr natürlich, daß jene Erregten, welche das **כִּי יָרָם גִּלְתָּא הָאָרְץ** auf den Sieg

(1) Diese Auffassung hat daher auch die Zustimmung der besten jüdischen und christlichen Ausleger der frühern Zeit für sich; vgl. Corn. a Lap. zu Richt. **XVIII. 30.** — Lillenthal die gute Sache u. Thl. **XII. S. 602 f.**

(2) Bgl. S. 97.

der Philister über die Israeliten unter Eli beziehen, die Zusätze demselben Verfasser, wie das Buch selbst, zuschreiben <sup>(1)</sup>; denn man hat keinen andern Grund, ihm dieselben abzusprechen, vorgebracht, als ihre späte Abfassung, und dieser fällt nach dem Vorherigen nun von selbst weg. Somit fällt die Abfassungszeit des Buches der Richter in die Wirkungszeit Samuels, und es steht der altjüdischen Tradition, daß Samuel Verfasser des Buches sei <sup>(2)</sup>, nicht gerade viel Erhebliches im Wege; wenn aber nicht er selbst, so kann jedenfalls leichtlich einer seiner Schüler es geschrieben haben.

### §. 30. Integrität des Buches der Richter.

\* Diese wird in neuerer Zeit nicht durchaus anerkannt. Das erste Kapitel, glaubt de Wette, sei „schwerlich vom Verfasser des Buches der Richter geschrieben“ <sup>(3)</sup>, und Studer erklärt dasselbe für eine Zugabe von den Sammlern des Kanons <sup>(4)</sup>. Bertholdt hält überdieß noch II. 1 — 5. für einen spätern Zusatz <sup>(5)</sup>. Die Gründe für diese Ansichten sind: 1) die Verschiedenheit des Inhaltes vom eigentlichen Buche der Richter; 2) der Widerspruch von I. 18. mit III. 3. und das Ueberflüssige von I. 27. ff. im Vergleich mit III. 3.; 3) einige Widersprüche des ersten Kapitels mit sich selbst.

Daß der erste, von Harenberg und Bertholdt <sup>(6)</sup> besonders hervorgehobene, Grund von keinem Belange sei, läßt sich schon daraus ersehen, daß die nachherigen Kritiker ihn bald wieder aufgegeben haben. Es ist auch gewiß sehr offenbar, daß eine Aufzählung der Gegenden, welche die Israeliten bereits erobert haben sollten, aber inzwischen, ohne sich dießfalls anzustrengen, den Feinden theilweise oder ganz überlassen hatten, sehr gut als Einleitung zum Buche der Richter paßt.

Die beiden Stellen I. 18. und III. 3. kann man allerdings so verstehen, daß sie sich widersprechen. Sie widersprechen sich aber keineswegs, wenn Juba die drei philistäischen Städte Aska-

(1) Vgl. Du-Pin, dissert. prelimin. I. p. 258. — Hengstenberg, Beiträge III. 23.

(2) Baba bathra fol. 14. b.: שמואל כתב ספרו ושופטים ורות

(3) Einleitung in's A. T. S. 229.

(4) Das Buch der Richter x. S. 3. 435.

(5) Einleitung. Bd. III. S. 875 — 878.

(6) Ebend.



Ion, Gaza und Ekron zwar erobert, dann aber die Philister doch nicht ganz zu bezwingen vermocht und später jene Städte wieder an sie verloren hat. Und dieß ist auch unstreitig der wirkliche vom Verfasser gemeinte Verlauf der Sache. Zwei philistäische Hauptstädte (Gath und Asdod) hatte Juda ja doch nicht zu erobern und somit die philistäische Macht nicht zu brechen vermocht. In den noch uneroberten Hauptstädten wird sich nun diese begreiflich concentrirt und bereit gehalten haben, das Verlorene so bald als möglich wieder zu gewinnen. Dieß aber konnte nach der Entfernung Juda's aus jener Gegend nicht schwer fallen, und so war dann das kürzlich eroberte Land wieder ein unerobertes. Ueberflüssig ist I. 27. ff. durchaus nicht, sondern schlechthin nothwendig, wenn der Verfasser im ersten Kap. eine übersichtliche Aufzählung der noch uneroberten Gebiete geben wollte; auch gegen III. 3. ist es nicht überflüssig, weil diese Stelle ja bloß summarisch und andeutungsweise redet, jene aber mit specialisirender Ausführlichkeit berichtet, weit mehr sagt als diese, und ohne Zweifel der Grund ist von der summarischen Kürze dieser letzteren.

Was endlich die Widersprüche im ersten Kapitel betrifft, so ließe sich etwa zwischen B. 8. und B. 21. ein Widerspruch finden, wenn B. 21. בני יהודה statt בני בנימן stünde. So aber, da die erste Stelle sagt, die Söhne Juda's haben Jerusalem erobert, und die zweite bemerkt, die Söhne Benjamin's haben Jerusalem nicht erobern können, ist doch offenbar kein Widerspruch zwischen beiden. Zwar wird an letzterer Stelle noch gesagt, die Söhne Benjamin's haben mit den Jebusiten gemeinsam Jerusalem bewohnt, während man doch meinen sollte, es müßten statt ihrer die Söhne Juda's genannt sein, wenn sie die Stadt erobert hätten. Daß aber diese Meinung unrichtig und jedenfalls zur Begründung eines Widerspruches hier unzureichend sei, erhellt aus früher Gesagtem <sup>(1)</sup>. Der angebliche Widerspruch zwischen B. 10. und B. 20. besteht darin, daß nach B. 10. der Stamm Juda, nach B. 20. aber Kaleb Hebron eroberte und die Enatiten besetzte. Daß aber hier eine Eroberung des Stammes Juda nur das eine Mal ihm selbst, das andere Mal seinem Anführer zugeschrieben werde, ist schon gezeigt worden <sup>(2)</sup>. — Wenn endlich bei B. 19. auch die Ebene gemeint ist, in welcher die

(1) S. 110 f.

(2) S. 100 f.

vorher genannten Städte lagen, was sich leicht bestreiten ließe, so ist es dennoch falsch, daß „dieser Vers (19) in grellem Widerspruch mit dem vorigen“ stehe <sup>(1)</sup>. Denn gerade die Bewohner dieser Gegend konnte Juda wirklich nicht ausrotten, obgleich es drei Städte derselben auf kurze Zeit eroberte, und wandte sich ohne Zweifel aus eben diesem Grunde nach einer andern Gegend. — Gegen II. 1 — 5. wird noch insbesondere gelten gemacht, daß II. 6 — 9. eine wörtliche Anknüpfung an das Ende des Buches Josua sei und somit das Vorhergehende ursprünglich nicht könne dagestanden haben. Allein wenn der Verfasser das Vorhergehende als Einleitung geben und mit II. 6. erst seine historische Nachweisung beginnen wollte, welche sich an die Geschichte Josua's anschließen sollte; so kann es doch wahrlich nicht befremden, daß er mit dem Berichte von Josua's Lebensende beginnt, und noch weniger, daß er eine schon vorhandene Beschreibung desselben (Jos. XXIV. 28 — 31.) zum Theil wörtlich benützt, und er hatte gewiß nicht nöthig, erst durch Ideenassociation, wie Hävernick meint, von der unmittelbar vorher besprochenen Volksversammlung auf die letzte Volksversammlung, die Josua hielt, hingeführt zu werden.

Somit sind die Gründe, Kap. I — II. 5., oder wenigstens Kap. I. für „eine mit sich selbst im Widerspruch stehende Compilation“ zu halten <sup>(2)</sup>, die erst später dem Buche beigelegt worden, ohne alle genügende Beweisraft. Der Abschnitt bildet vielmehr eine gut zusammenhängende und sehr passende Einleitung zum Buche selbst. Das erste Kap. weist die Lässigkeit und Trägheit nach, welcher die Israeliten im Kampfe gegen die Kanaaniten nach kurzer und ziemlich vereinzelter Anstrengung sich überlassen hatten. Die ersten fünf Verse des 2ten Kap. heben die Folge davon, den Verfall an den Götzendienst, und wiederum die Folge von diesem, das allgemeine Unglück der Nation, in einer eindringlichen Straf- und Drohrebe hervor, und bilden so gleichsam das Thema für das ganze Buch, welches sofort beginnt.

Für spätere Zusätze sind, wie aus dem vorigen S. bekannt ist, auch die zwei Nachträge XVII — XXI. erklärt worden, weil sie nach Maafßgabe einiger Stellen viel später als das Buch selbst

(1) Studer, Buch der Richter. S. 38.

(2) de Wette, Einleitung, S. 229.

geschrieben sein müssen. Daß sich aber dieses nicht so verhalte, ist schon gezeigt worden <sup>(1)</sup>, und es liegt daher gegen die Gleichzeitigkeit dieser Abschnitte mit dem Buche selbst um so weniger Grund vor, als weder die Darstellungsweise, noch die Schreibart sich beiderseits unterscheidet. Hinsichtlich der Schreibart behauptet dieß sogar de Wette, hebt aber den Mangel an Mythologie als unterscheidendes Kennzeichen der Darstellungsweise hervor. Allein in dieser Hinsicht stehen die Zusätze nur mit manchen Abschnitten des Buches selbst auf gleicher Linie, und de Wette selbst bezeichnet sogar Kap. VIII. IX. XI. ebensogut wie Kap. XVII — XXI. als Abschnitte, die an Schönheit und Treue von keiner andern alttestamentlichen Erzählung übertroffen werden <sup>(2)</sup>. Während demnach nichts für einen vom Verf. des Buches verschiedenen Urheber dieser Nachträge spricht, ist die berührte Gleichförmigkeit der Sprache und Darstellung gerade gegen einen solchen beweisend. Somit hat man nur Gründe dafür aber nicht dagegen, daß die einzelnen Theile des Buches der Richter gleichzeitig und das Werk eines Verfassers seien. \*

### §. 31. Quellen.

Die Quellen, aus welchen der Geschichtsstoff des Buches der Richter geschöpft ist, sind wohl ähnlicher Art, wie die, welche dem Verfasser des Buches Josua zu Gebote standen. Aus einem Liederbuche ist das Lied der Debora Kap. V.; ob es das ספר הירשר, oder das Buch von den Kriegen Jehovas, oder ein von beiden verschiedenes, der jugendlichen Zeit des hebräischen Volkes angehörendes Liederbuch gewesen sey, ist unbekannt. Eine Urkunde ist die Geschichte Simsons, oder aus einer solchen geschöpft. Dieselbe in zwei Urkunden zu theilen <sup>(3)</sup>, ist kein Grund vorhanden. Ein Denkmal VI. 14. lieferte einen Beitrag zu Gideons Geschichte. Einen reichen Stoff lieferten die Genealogien und die Familiensagen, welche noch durch Volksfeste XI. 40., Räthsel XIV. 14. 18. und kleine Volksliedchen lebendig erhalten wurden. a)

(1) S. 123 f.

(2) Einleitung, S. 228.

(3) Zahn a. a. D. S. 191.

a) Ob das Lied der Debora gerade aus einem Liederbuche, oder überhaupt nur aus einem Buche; und die Geschichte Simson's aus einer eigenen Urkunde entnommen sei, mag, weil unerweislich, dahingestellt bleiben; jedenfalls konnte es dem Verfasser bei der S. 122 f. nachgewiesenen frühen Abfassung des Buches nicht an einer Menge zuverlässiger schriftlicher und mündlicher Nachrichten über den Zeitraum der Richter fehlen. Wenn daher sein Buch an mehreren Stellen einen etwas fragmentarischen Charakter hat, so ist dieß nicht dem Mangel an Quellen und beglaubigten Nachrichten, sondern dem bestimmten Plane, den er verfolgte, zuzuschreiben. Die Zusätze allein schon, welche Ereignisse aus dem Anfang der Richterperiode erzählen, beweisen hinlänglich, daß er wohl ausführlich erzählen kann, wenn ihn sein Plan und Vorhaben nicht hindert, und daß er von der Geschichte seiner Nation während der genannten Zeit nicht bloß einzelne wichtige Thatsachen nach allgemeinen Umständen kennt, sondern selbst von den Specialitäten derselben Kenntniß hat oder sich leicht zu verschaffen im Stande ist. Vergebliche Mühe wäre es jedoch, ausmitteln zu wollen, was für schriftliche Quellen er benützt und wie er ihr Ergebniß mit der mündlichen Ueberlieferung bereichert habe. Es darf daher nicht befremden, daß eine neulich vorgebrachte dießfällige Hypothese, die wir hier nicht ignoriren dürfen, ganz mißlungen ist.

Stuber hat dieselbe aufgestellt <sup>(1)</sup>. Ihm ist das Buch in seiner jetzigen Gestalt die Uebersetzung „eines alten Heldenbuches, in welchem je dem Tapfersten aus jedem Stamme aus der Zeit vor Einführung des Königthumes ein rühmliches Denkmal gesetzt wurde.“ Die Reihenfolge der in diesem Heldenbuche aufgezählten zwölf Richter, nach der Zwölfszahl der Stämme Israels, war aber eine ethnographische und richtete sich nach der Ordnung, in welcher die Stammgebiete von Süden nach Norden auf einander folgten. Dieses Buch selbst aber war ursprünglich wiederum nicht eine für sich bestehende Schrift, sondern nur „ein Theil einer umfassenderen Geschichtsrelation, deren Bruchstücke in den vorhergehenden und nachfolgenden Büchern zerstreut scheinen.“ Der Verfasser des jetzigen Buches der Richter hat nun „aus Mißverständnis jene ethnographische Reihenfolge zu einer chronologischen gemacht“, und zugleich „eine

(1) Das Buch der Richter, grammatisch und historisch erklärt v. 1835 S. 424 — 433.

durch Tradition überlieferte oder durch Combination berechnete runde Summe von 400 Jahren, die man für die Dauer dieses Zeitraumes angenommen zu haben scheint (1. Kön. 6, 1.), willkürlich unter die einzelnen Richter vertheilt“; ausserdem aber noch zur Befriedigung der Wunderfucht manches so dargestellt, daß es „für die rein geschichtliche Erkenntniß ganz unbrauchbar geworden ist.“

Hier ist jedoch vor Allem einleuchtend, daß die Frage nach den Quellen des Buches nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben ist; denn es fragt sich nun sogleich, aus welchen Quellen jene umfassende Geschichtsrelation in demjenigen Theile, welcher dem Buche der Richter zum Grunde liegt, geschöpft sei, und diese Frage würde sich selbst dann nicht beantworten lassen, wenn die jemalige Existenz der genannten Relation zugegeben werden müßte. Dieselbe kann aber so, wie Studer sie denkt, gar nie existirt haben, und es ließe sich von jedem beliebigen Zeitpunkt der hebräischen Geschichte, in welchen man ihre Entstehung etwa verlegen wollte, ohne Anstrengung zeigen, daß er nicht ihre Entstehungszeit sein könne. Within kann das alte Heldenbuch, welches dem Buch der Richter zum Grunde liegen soll, wenigstens kein Theil von dieser umfassenden Relation sein; dasselbe kann aber auch überhaupt so wenig, als diese, je existirt haben. Der hauptsächlichste, von Studer auch am meisten hervorgehobene Grund für seine Existenz wäre die ethnographische Aufzählung der zwölf Nationalhelden. Allein die Annahme einer solchen wird, abgesehen von ihrer mangelhaften Beweiskraft für Studer's Ansicht, schon dadurch äusserst verdächtig, daß bei einzelnen Helden der Stamm, dem sie angehören, gar nicht bezeichnet wird, wie bei Samgar, Jair, Jephtha, und daß einzelne Stämme zweimal genannt werden, wie Ephraim, Juda oder Sebulon, vielleicht (nach Studer's Meinung) auch Manasse. Ganz besonders spricht aber gegen sie, daß von allen Stämmen Israels nur sieben als solche bezeichnet werden, aus denen der eine oder andere Schophet hervorgegangen sei. Der Stamm Levi (der freilich kein Stammgebiet hatte), sodann die Stämme Simeon, Naphtali, Ascher, Ruben und Gad sind gar nicht genannt. Einem der beiden letztern soll Jephtha und dem Stamme Simeon soll Samgar angehören. Vorangesezt, diese Vermuthung sei wahr, so bleiben immer noch, ausser dem Stamme Levi, drei Stämme ohne Stammhelden. Dazu kommt, daß die Aufzählung nicht einmal vom südlichsten Stamme anfängt, wenn dieser (durch Samgar) auch ange-

denket sein sollte, und daß die Reihenfolge der Richter ordnungslos unter den verschiedenen Stämmen sich bewegt, auch einen oder mehrere überspringt, und keineswegs nach der Aufeinanderfolge der Stammgebiete von Süden nach Norden sich richtet. Umgekehrt geht jene Reihenfolge gerade von Norden gegen Süden, wenn 1) auf Ehud aus dem Stamme Benjamin Samgar aus dem Stamme Simeon (nach Stubers Annahme) folgt; wenn 2) auf Jair aus dem transjordanischen Manasse Jephtha aus Ruben oder Gad (nach Stubers Annahme) folgt; wenn 3) auf Thola aus Issaschar, Ibzan aus Betlehem in Juda (was allerdings zweifelhaft) folgt; wenn 4) auf Elon aus Sebulon Abdon aus Ephraim folgt; wenn endlich 5) auf diesen Abdon Simson aus dem Stamme Dan folgt; denn man hat hier nicht das danitische Gebiet im Norden Kanaan's zu denken, weil Zora, Simson's Geburtsort (Richter XIII. 2.) in der Ebene des Stammes Juda, unweit Estaoi, lag, wiewohl zum danitischen Gebiete gehörig (1). — Wir werden nun die Gründe Stubers für eine ethnographische Reihenfolge der Richter nicht mehr besonders zu beleuchten nöthig haben, da sich dieselbe nun doch auf keine Weise mehr behaupten läßt, und werden Stubers ganze dießfällige Ansicht, die doch fast nur aus lauter auf einander gebauten Hypothesen besteht, als unbegründet und unhaltbar bezeichnen dürfen.

### §. II. Glaubwürdigkeit.

\* Daß der Verfasser Wahrheit berichten wollte, erhellt schon aus der Tendenz seines Buches, das überall den höchsten sittlichen Ernst verräth, und an ein leichtfertiges Vorspiegeln selbst erfonnener Märchen statt wahrer Geschichte zum Behufe eines historischen Beweises gar nicht denken läßt. Noch mehr erhellt daselbe aus seinem Verhältnisse zu seinen Lesern. Diesen mußten die denkwürdigsten Ereignisse der außerordentlichen Periode, an deren Abschlusse sie lebten, noch mehr oder weniger treu in lebhafter Erinnerung sein; wollte er nun von ihnen nicht augenblicklich der Lüge überführt und als Betrüger abgewiesen werden, so mußte er Wahres berichten wollen, und selbst, wenn ihn die Ausmittlung desselben Mühe kostete, diese nicht scheuen. Diese

(1) Vgl. Raumer, Palästina. 2te Aufl. S. 187. — Wiger, Realw. II. 858.

Mühe konnte aber dem Gesagten gemäß in den meisten Fällen nicht groß und somit die Wahrheit zu berichten nicht schwer sein. Selbst die neologische Kritik hat diese Glaubwürdigkeit nicht ganz zu läugnen vermocht und in dem Buche der Richter „zum Theil das Gepräge treuer historischer Ueberlieferung“ gefunden (1). Nur wo Wunderbegebenheiten in den natürlichen Lauf der Ereignisse sich einmischen, ist dieselbe durch ihre prästabilirten Grundsätze genöthigt, alle Glaubwürdigkeit, so gut oder schlecht es angehen mag, in Abrede zu stellen, und vergißt auch hier ihre dießfällige Obliegenheit nicht. Da jedoch Wundererzählung und Dichtung keine Wechselbegriffe sind, so müssen wir uns hier, wie vorhin beim Buche Josua, damit begnügen, diesen der Kritik ohnehin fremdartigen Punkt bloß berührt zu haben, und können die Glaubwürdigkeit als von dieser Seite ungefährdet betrachten. \*

### Viertes Kapitel.

### Das Buch Ruth.

#### §. 33. Inhalt.

In den Tagen, da die Richter richteten, entstand im Lande Israel eine große Hungersnoth. Elimelech, ein Mann von Bethlehem Juda, verläßt daher mit seinem Weibe Noemi und seinen beiden Söhnen sein Vaterland, und zieht ins Land Moab. Bald stirbt Elimelech, und seine Söhne ehelichen Moabiterinnen, mit Namen Ruth und Orpha, sterben aber auch bald, ohne Kinder zu hinterlassen. Nachdem die Hungersnoth vorüber war, kehrt Noemi in ihr Vaterland zurück, wohin sie ihre Schwiegertochter Ruth begleitet. Einst hält Ruth Nachlese auf dem Felde des Boas, eines reichen Bürgers von Bethlehem, der sie näher kennen lernt, liebevoll behandelt und ihr endlich als Anverwandter die Pflicht ehe leistet. Ruth gebiert Boas den Obed, den Großvater Davids. (Kap. I—IV.) Der kleine, mit großer Einfalt geschriebene Aufsatz, gehört zu den lieblichsten und anmuthigsten Erzeugnissen der historischen Literatur der Hebräer.

(1) de Wette, Einleitung S. 228.

## §. 34. Zweck und Alter.

Die Familiengeschichte, welche in diesem Buche erzählt wird, fällt in die Periode der Richter (<sup>1</sup>); der Aufsatz kann aber darum nicht als dritter Nachtrag zum Buche der Richter betrachtet werden, er ist vielmehr eine Ergänzung der Bücher Samuels; denn der Zweck desselben ist kein anderer, als die Abstammung Davids genealogisch zu zeigen. Weil einerseits dem hebräischen Volke jede Nachricht, die den edelsten und besten seiner Könige betraf, lieb war, andererseits die Umstände, denen Obed, der Großvater Davids, sein Daseyn verdankte, so merkwürdig und seltsam waren, so schmückte der Verfasser die trockene und unvollständige Genealogie mit diesem freundlichen Sittengemälde alter Zeit, um so mehr als der Stammvater einen Fürsten Israels, Rahasson, unter seinen Vätern zählte, und dieses wie die Tugend der Stammeltern dem königlichen Hause zur Ehre gereichte.

Vor David ist das Buch, wie aus dem Zwecke und dem an-

(1) Nach Josephus in die Zeit des Oberpriesters Eli. Daß damit die Geschichte zu tief herabgesetzt sei, wie Bertholdt (Einleitung VI. 2349.), Häoernick (Einleitung, Thl. II. Abth. I. S. 112.), de Wette (Einleitung, S. 266) versichern, läßt sich nicht gerade ohne Weiteres behaupten. Eli war 40 Jahre lang Schophet (1. Sam. IV. 18.) und sicherlich länger oder wenigstens ebenso lang Oberpriester in Israel, und Samuel kam in den spätern Jahren desselben (1. Sam. II. 22. III. 2.) als Knabe (1. Sam. II. 21. 26.) an die Stifftshütte, stand aber bereits in hohem Alter (1. Sam. VIII. 5.), als die Israeliten von ihm einen König forderten; er salbte Saul zum König und dieser regierte wiederum 40 Jahre (Apg. XIII. 21. Jos. Arch. VI. 14, 9.). Hieraus dürfte einleuchten, daß Sauls Nachfolger in der Königswürde, selbst dann noch unter Eli's Oberpriesterthum geboren werden konnte, wenn die Apg. XIII. 21., auf Sauls Regierung gerechneten 40 Jahre nicht dieser allein, sondern, nach Ansicht einiger Chronologen, dem Richteramt Samuels und dem Königthume Sauls zugleich gellen; denn Samuels Richteramt begann erst geraume Zeit nach Eli's Tod (Vgl. Thiele, Chronologie des A. T. Bremen 1839. S. 49. 50. — La Chronologie sacrée, basée sur les découvertes de Champollion, par André Archinard. Paris 1841. p. 57.) Jene Ansicht aber ist keineswegs gut begründet, wie aus Archinard's Untersuchungen erhellt, wornach Samuels Richteramt 20 Jahre nach Eli's Tod beginnt und erst 12 Jahre später Sauls 40jährige Regierung (S. I. c. p. 57. 62.), so daß zwischen dem Anfang von Eli's Oberpriesterthum und dem Ende von Sauls Königthum 112 Jahre verfloßen.

D.



gehängten Stammverzeichnisse hervorgeht, nicht geschrieben; es ist wohl lange nach der davidischen Zeit geschrieben. Der Verfasser hält es für nöthig, einen zur Zeit der Begebenheit allgemein eingeführten Gebrauch seinen Lesern zu erklären, was eine sehr späte Zeit anzeigt. Die Sprache hat chaldäische Formen; z. B. מָרָא st. מְרָרָה I. 20., das ך der zweiten weiblichen Person der vergangenen Zeit III. 3. 4. und Wörter, die den übrigen Büchern des A. T. fremd, der chaldäischen Sprache eigen sind, z. B. עֵגָל I. 13. צֶבֶט II. 14. (1). Ich vermuthe, das Buch ist erst nach Abfassung der BB. Samuels geschrieben worden; ein Freund des königlichen Hauses sah, daß die Vorgeschichte des Hauses Isai daselbst übergegangen ist, und trug sie nun nach.

Nach den Quellen dürfen wir nicht lange fragen, sie sind uns im Buche deutlich angegeben. Die Hauptquelle war das Stammverzeichniß des davidischen Geschlechtes, in welchem ohne Zweifel die Abkunft der Stamm-Mutter, und unter welchen Umständen sie diese geworden ist, kurz angemerkt war. Die zweite nicht minder ergiebige Quelle war die Volks Sage und die Familien- Ueberlieferung des königlichen Hauses.

#### §. 35. Historischer Charakter.

\* Einzelne neuere Kritiker haben den Inhalt dieses Buches für reine Dichtung gehalten (2). Dagegen spricht aber schon ganz entscheidend der Umstand, daß sich kein bestimmter Zweck angeben läßt, aus dem sich die gegenwärtige Gestalt der Dichtung befriedigend erklärte. Setzen wir auch voraus, der Verfasser wolle die Pflichtehe empfehlen (3), oder den Ruhm des davidischen Hauses vergrößern (4), oder der Unduldsamkeit gegen Ausländer Schranken setzen (5), oder eheliche Verbindungen mit Ausländerinnen unter

(1) Seltsam ist die Meinung Deresers (das Büchlein Ruth, ein Gemälde häuslicher Tugend. 1806.), daß diese Spracheigenheiten dem Dialekte Bethlehems angehören; als wenn wir in diesem Buche die Sprache der handelnden Personen und nicht die des Verfassers hätten.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2337. — Benary, de Hebraeorum leviratu. p. 30.

(3) Bertholdt, a. a. O. S. 2357. — Benary, l. c. p. 30.

(4) Eichhorn, Einleitung. III. 454.

(5) Dereser, die hl. Schrift des A. T. Thl. II. Bd. I. Dereser und Eichhorn halten übrigens den Inhalt des Buches Ruth nicht für erdichtet.

gewissen Bedingungen empfehlen <sup>(1)</sup>; so erscheint das Buch in all diesen Fällen schon im Ganzen als ziemlich unnöthig; bietet aber jedenfalls im Einzelnen viel Ueberflüssiges und Unpassendes dar. Die Pflichtehe z. B. konnte doch ohne Zweifel durch Erinnerung an das dießfällige Gesetz Moses und die alte Sitte besser empfohlen werden, als durch die einzelne hier erzählte Handlung des Boas, wobei überdieß die Dichtung zweier Söhne für Elimelech und zweier moabitischer Frauen für dieselben, und Ähnliches als ganz zwecklos erscheint. Sodann das davidische Könighaus konnte gewiß Niemand damit verherrlichen wollen, daß er ihm einen halbheidnischen Ursprung von Israels bittersten Feinden andichtete, und denselben noch überdieß von den ärmsten und geringsten Personen aus Moab herleitete. Zur Duldsamkeit gegen Ausländer brauchte auf die Weise, wie es im Buche Ruth geschehen soll, nicht aufgemuntert zu werden; denn gegen Ausländer, die den Israeliten nur Gutes thaten, ihre Religion annahmen und unter den Flügeln Jehova's Zuflucht suchten, wie Ruth (II. 12.), waren die Israeliten nie unduldsam. • Ebenso galten Heirathen mit Ausländerinnen in der Regel nicht als verwerflich, wenn selbe zur Jehovahreligion sich bekannten, und die Annahme, daß der Verfasser solche empfehlen wolle, ruht überdieß noch auf der unbegründeten Voraussetzung nachexilischer Abfassung des Buches. — Dazu kommt, daß die Gründe, womit man die Behauptung einer Dichtung zu unterstützen gesucht hat, keine hinlängliche Beweislast haben, wie Hävernick ausführlich nachgewiesen <sup>(2)</sup> und sogar de Wette zugestanden hat <sup>(3)</sup>. Was Bertholdt von der „künstlichen Anlage“ des Buches sagt <sup>(4)</sup>, berechtigt am allerwenigsten zur Annahme einer Dichtung, da die Darstellung im höchsten Grade einfach und schmucklos ist, und der Verlauf der Thatsachen, wie er im Buche dargestellt wird, nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit darbietet. Der angebliche Widerspruch zwischen I. 21. und IV. 3 — 6. beruht nur auf der Mißdeutung des אֶרֶץ I. 21., welches nicht Reichthum, sondern Besitz von Gatte und Söhnen bezeichnet, wovon אֶרֶץ dann das Gegentheil ist. Die vorgeblich „bedeutsamen und symbolischen

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2356.

(2) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 114 ff.

(3) Einleitung. S. 266.

(4) Einleitung. VI. 2339.

Namen“ aber können schon an sich nichts gegen die Wirklichkeit beweisen, da solche Namen bei den Semiten, wie bekannt, Regel sind. Selbst wenn Elimelech diesen seinen Namen wirklich erst in Folge seines Aufenthaltes in heidnischem Lande erhalten hätte, was Bertholdt bloß vermuthet, so könnte auch dieß nichts für Dichtung beweisen, weil Namensänderungen in Folge wichtiger Thatsachen bei den Semiten häufig sind. Dazu kommt aber noch, daß gerade die Namen der Hauptpersonen Boas und Ruth von der Art sind, daß jede appellative Deutung wenigstens unsicher ist. Die gekünstelte Deutung des  $\text{רַחֵם}$  =  $\text{רַחֵם}$   $\text{רַחֵם}$  (in eo refugium) ist um so verdächtiger, als sich für  $\text{רַחֵם}$  die Bedeutung refugium nicht erweisen läßt, und  $\text{רַחֵם}$  für  $\text{רַחֵם}$  ist jedenfalls willkürlich und zudem ohne charakteristische Beziehung auf die Begebenheit. Somit haben wir keinen Grund, die historische Wahrheit dessen, was das Buch Ruth berichtet, in irgend einer Hinsicht in Zweifel zu ziehen, vielmehr spricht sowohl der eigenthümliche Inhalt als die ganze Darstellungsweise des Buches für dieselbe. \*

### Fünftes Kapitel.

#### Die Bücher Samuels und der Könige.

##### §. 36. Inhalt.

Samuels Geburt; Danklied seiner Mutter Hanna; Samuel wird Diener Jehovas zu Silo unter Aufsicht Elis, des Priesters. Die Söhne Elis betragen sich schlecht beim Heiligthum; Jehova verkündet Eli und Samuel ihren Untergang. 1 Sam. I—III. Israel wird von den Philistern bekriegt und besiegt; die Bundeslade fällt in die Hände der Sieger; Elis Söhne kommen um; eine Krankheit nöthigt die Philister, die Bundeslade zurückzusenden. Samuel, von ganz Israel als Richter erkannt, ermahnt sein Volk, die Abgötterei zu meiden, opfert zu Mizpa; besiegt die Philister. IV—VII. Die Israeliten verlangen einen König; Samuel macht Vorstellungen dagegen; da das Volk sich weigert, denselben Gehör zu geben, erwählt Samuel Saul aus dem Stamme Benjamin zum König, salbet ihn, und stellt ihn zu Mizpa dem

ganzen Volke vor. VIII—X. Saul besiegt die Ammoniter und wird vom Volke als König bestätigt. Samuel gibt der Volksversammlung zu Gilgal Rechenschaft von seiner Amtsführung und hält eine Warnungs- und Ermahnungsrede. Jonathan, der Sohn Sauls, schlägt die Besatzung der Philister zu Gibeon, und reizt dadurch die Philister zum Kriege; Saul opfert und wird von Jehova verworfen. Jonathan überfällt und besiegt die Philister; Saul schwört unbedachtlos; seine Familie. XI—XIV. Saul bekämpft die Amalekiter; ist ungehorsam gegen Jehova und wird von Samuel verlassen. Samuel salbt David zum Könige; David wird Sauls Diener, besiegt Goliath. Davids Freundschaft mit Jonathan. Sauls Haß und Mißtrauen gegen David; David erhält Sauls Tochter zum Weibe; flieht vor Saul. XV—XXI. Davids Thaten und Gefahren während seiner Flucht. XXII—XXVII. Die Philister bereiten Israel Krieg; Saul fragt die Lotribschwärzerin zu Endor; David wird von den Philistern als verdächtig zurückgeschickt; er rächt die Zerstörung von Bikkag; Saul und Jonathan fallen im Kampfe mit den Philistern. XXVII—XXXI.

Davids Klaggesang um Saul und Jonathan. 2 Sam. I. David König über Juda; Isboseth, der Sohn Sauls, über Israel; Krieg zwischen beiden Häusern. Abner, Isboseths Feldherr, geht zu David über, wird ermordet, von David betrauert; Isboseth wird von den Seinigen ermordet. David wird König über ganz Israel, erobert Jerusalem und erwählt es zu seiner Residenz; wird von den Philistern bekriegt, diese aber von ihm geschlagen. II—VI. David bringt die Bundeslade nach Jerusalem, will dem Herrn einen Tempel bauen, wird aber vom Herrn selbst daran gehindert. Davids glückliche Kriege. VII—X. Davids Ehebruch; Salomos Geburt; Ammons Blutschande, dessen Ermordung durch Absalom, welcher in's Exil geschickt wird. David versöhnt sich mit Absalom; Absalom wirft sich zum König auf; David ergreift die Flucht; Absaloms Frevel; Zug gegen seinen Vater; sein Tod; Davids Trauer um ihn; Rückkehr nach Juda und Jerusalem. XI—XX. Eine Blutschuld veranlaßt eine Hungersnoth; Sühnung derselben durch David; Kriege Israels mit den Philistern; Davids Dankgesang für die Errettung von allen seinen Feinden. Letzte Worte Davids; Verzeichniß der Helden Davids; David

läßt das Volk zählen und veranlaßt dadurch eine Pestilenz. **XXI—XXIV.**

Adonia, der Sohn Davids, versucht das Reich an sich zu reißen; sein Versuch mißlingt und Salomo wird zum Nachfolger Davids ernannt; Davids letzte Ermahnungen an Salomo; sein Lob; Salomo tödtet seine Feinde und Simei, der seinem Vater geflucht. **1. Kön. I. II.** Salomo nimmt Pharaos Tochter zur Ehe; sein Traum zu Gibeon; sein weiser Urtheilsspruch; Verzeichniß seiner Beamten und Statthalter; Salomos Größe und Weisheit. **III. IV.** Vertrag mit Hiram, dem Könige von Tyrus; Bau des Tempels und der königlichen Paläste. **V—VII.** Einweihung des Tempels; Erscheinungen Jehovas; Abtretung des Landes Gabul; Frohndienst der Beisassen; Salomos Schiffahrt; Besuch der Königin von Saba; Salomos Reichthum; Salomos Schwachheiten; Jehova erweckt ihm zur Strafe Feinde; Lob Salomos. **VIII—XI.** Der Eigensinn Rehabeams, des Sohnes Salomos, veranlaßt den Abfall der zehn Stämme und die Gründung des Reiches Israel durch Jerobeam; Jerobeam stiftet einen eigenen Gottesdienst; Mißbilligung desselben von Seite der Propheten; Lob Jerobeams. **XII—XIV.** Regierung Abiams und Assas über Juda, Nadabs, Baesas, Elas, Simris, Amris und Ahabs über Israel. **XV. XVI.** Elia der Prophet verkündet eine Hungersnoth; erweckt einen Knaben vom Tode; tödtet die Baalspriester; flieht vor der Königin Isebel; nimmt Elisa als seinen Schüler auf; Ahab besiegt Ben Hadad, König von Syrien; Isebels Frevel. **XVIII—XXI.** Ahab wird abermals von den Syrern bekriegt, ist unglücklich und kommt um; Regierung Josaphats über Juda, Ahasjas über Israel. **XXII.**

Ahasjas Lob; Elia fährt gen Himmel; Elisa beginnt seine Wunder; Joram herrscht über Israel, besiegt die Moabiter; Elisas Wunderwerke. **2 Kön. I—VIII. 6.** Lob Benhadabs; Regierung Jorams und Ahasjas über Juda, Jehu über Israel; Jehu tödtet Joram, Ahasja und Isebel; vertilgt das Geschlecht Ahabs und die Baalspriester; sein Lob. Athasjas in Juda Frevel am königlichen Geschlechte; ihr Sturz und Lob. **VIII. 7—XI.** Regierung Joas, Amazias, Asarjas und Jothams über Juda; Joahas, Joas, Jerobeams, Sacharjas, Sallums, Menahems, Pekahjas und Pekahs über Israel, **XII—XVII.** Regierung Ahas über Juda; Abführung der zehn Stämme unter

Hofa; Ende des Reiches Israel. Regierung Hiskias über Juda; seine Frömmigkeit; wunderbare Heilung von einer Krankheit; Eitelkeit beim Besuche der babylonischen Gesandten; sein Tod. Herrschaft Manasses und Ammons. XVIII—XXII. Josia wird König; man findet das Gesetzbuch; Josia entfernt die Abgötterei und stellt den wahren Gottesdienst wieder her; Regierung Joahas, Jojakims und Jojakins; Jerusalem wird von Nebukadnezar belagert; ein Theil der Einwohner Jerusalems wird nach Babel geführt; Zedekia wird König; Jerusalem wird zum zweitenmale belagert, zerstört, das Volk weggeführt; Gedalja der Statthalter in Juda wird ermordet; der noch übrige Rest des Volks flieht aus Furcht vor der Strafe nach Egypten; der gefangene König Jojachin wird aus seinem Gefängniß befreit und von Evil-Merodach geehrt. XXIII—XXV (¹).

### §. 37. Einheit beider Geschichtswerke.

Jahn hält dafür, daß die Bücher Samuels und der Könige ursprünglich ein Ganzes ausmachten, welches von einem Verfasser herrühre (²). Denn 1) der älteste jüdische Text aus welchem die alexandrinische Uebersetzung geflossen ist, kannte die Abtheilung in BB. Samuels und in BB. der Könige nicht; er theilte das Werk in vier. BB. unter der Benennung BB. der Könige oder der Königreiche. Man wendet zwar ein, daß die Alexandriner willkürlich zu verfahren pflegten, und daß daher aus ihrer Abtheilung für die Identität des Verfassers nichts gefolgert werden könne. Aber sie erlauben sich doch nirgends in der Benennung und Abtheilung der biblischen Bücher eine Willkür, wie sie hier vorkommt; sie müssen also einen Grund gehabt haben, das Werk so zu benennen, und dieser kann nur darin bestanden haben, daß der vor ihnen liegende hebräische Text die Abtheilung und Benennung noch nicht hatte, welche er jetzt hat. Diese entspricht offenbar dem Inhalte besser, als die griechische; was hätte also die Siebenzig bestimmen sollen, das weniger passende an die

(1) Die BB. Samuels machten ursprünglich nur ein Buch aus. Τέλος αὐτὴν θεῶν τῆς πρώτης τῶν βασιλευσίν. Ὁ δὲ Ἀκύλας, Ἑβραίοις ἐπόμενος, οὐ διῆκε, ἀλλὰ μίαν τὰς δύο πεποίηκε. Montfauc Hexapl. ad 1 Reg. C. XXXI, 13. Eben so verhielt es sich mit den BB. der Kön. Euseb. H. E. L. VI. Cap. XXV.

(2) Einleit. II, 1. §. 46. S. 232.

Stelle des passendern zu setzen, wenn ihnen das letztere bekannt gewesen wäre? 2) Es ist nicht denkbar, daß derjenige, welcher sich anheischig gemacht hatte, das Leben Davids zu beschreiben, dieses nur bis zum letzten Lebensjahre desselben fortgeführt, und seine letzten Regentenhandlungen, die Abtretung seines Thrones an seinen Sohn und Nachfolger und seinen Tod unerwähnt gelassen haben sollte, wie dieses angenommen werden mußte, wenn wir die gegenwärtige Abtheilung, wornach eben diese Begebenheiten in das erste Buch der Könige verwiesen sind, für richtig hielten. Diese Unvollständigkeit wird nicht dadurch begreiflicher, daß man uns vorschlägt, den Schluß des Lebens Davids an das Ende des zwanzigsten Kapitels des zweiten Buchs Samuels zu setzen, und 2 Sam. XXI—XXIV. für Nachträge zu halten. Wer sähe denn nicht, daß der Verfasser der Lebens- und Regierungsgeschichte Davids diese Kisten, Gefänge und Begebenheiten, von denen er keinen andern Zeitpunkt wußte, als daß sie den noch kräftigern Lebensjahren Davids angehören, noch anbringen will, um dasjenige, was er von den letzten Tagen Davids zu berichten hat, und was den Uebergangspunkt zur Geschichte der ruhmvollsten Regierung der Hebräer bildet, nicht unterbrechen zu dürfen? 3) Daß die gegenwärtige Abtheilung nicht ursprünglich, sondern später, aber wahrscheinlich mit der Hindeutung eingeführt worden ist, daß das Getrennte zusammengehöre, ersehen wir aus dem Schlusse des ersten und dem Anfange des zweiten Buches der Könige. Wie der Anfang des ersten Buches die Nachrichten von der Altersschwäche Davids und seines Todes enthält, ebenso enthält auch das erste Kapitel des zweiten Buches die Nachricht von Ahasjas Krankheit und Tod, nachdem am Ende des ersten Buches seiner Regierung und seiner Sitten Erwähnung gethan worden war ('). 4) Die Abfassung der BB. Samuels fällt in dieselbe

(1) Daß man schon in frühern Zeiten das Unpassende der gegenwärtigen Abtheilung gefühlt habe, beweist der Umstand, daß Theodoret und Diodor von Tarsus 1 Kön. I—II. 12. noch zum zweiten Buche Samuels schlugen. *Ἐν τῷ Ἐξαπλῷ καὶ τοῖς ἀκριβετέροις τῶν ἀντιγράφων, ἡ μὲν δευτέρα τῶν βασιλειῶν πληροῦται ἐν τῇ κατὰ τὴν θραῦσιν τοῦ λαοῦ διηγήσει καὶ τῇ τῆς ἐλῶ τοῦ Ὀρνᾶ διαπραθεί· ἡ δὲ τρίτη τῶν βασιλειῶν ἀρχεται ἐκ τῆς κατὰ τὴν Ἀβιάδην τὴν Σουναμίτιν ἱστορίας, καὶ ἐκ τῶν κατὰ τὸν Ἀδωνία, καὶ τὴν αὐτοῦ τυραννίδα. Ἀκόλουθος δὲ τῇ δευτέρᾳ τῶν βασιλειῶν συναπτὴ καὶ ταῦτα ἕως τῆς τοῦ Δαυὶδ τελευταίας ὁμοίως Θεοδορετῶν. Montfauc. Hexapl. II. Reg. in fine.*

Zeit, in welcher auch die Bücher der Könige geschrieben sind. Aus diesen Gründen glaube ich, daß beide Werke einer Hand, oder wenn man will einer Gesellschaft gemeinschaftlich arbeitender Männer ihre Entstehung zu verdanken habe, ohne daß ich es für nöthig hielte, die Rückweisungen beider Bücher z. B. 1 Kön. II. 26 fg. auf 1 Sam. II. 35., 1 Kön. II. 11. auf 2 Sam. V. 5. 1 Kön. II. 4 fg., V. 17—19., VIII. 18. 25. auf 2 Sam. VII. 12—16. noch als Beweise herbeizuziehen, die sie nicht sind, da sie nichts anderes darthun als die Bekanntschaft des Verfassers der BB. der Könige mit dem Geschichtsstoffe der BB. Samuels.

Gegen die Identität des Verfassers beider Bücher wendet man ein: 1) die Spuren der babylonischen Zeit von Anfang bis zu Ende; 2) die Bekanntschaft mit dem Pentateuch; 3) die Mißbilligung der Freiheit des Gottesdienstes; 4) der verschiedene Geist der Geschichtschreibung; 5) das Citiren von Quellen; 6) die genauere Chronologie (1). Den ersten Einwurf wird die Untersuchung über die Zeit der Abfassung der BB. der Könige widerlegen. Der zweite Einwurf gründet sich auf die Ansicht, daß der Pentateuch ein Produkt der letzten Zeit des jüdischen Staates, und die Stelle 1 Kön. II. 3. unterschoben sey, diese Ansicht ist aber falsch, die Einwendung also ohne Gewicht. Wenn der Verfasser der BB. der Könige die Höhenopfer, überhaupt die Freiheit des Gottesdienstes mißbilligt, so thut er nichts anderes, als was Hosea, Jesaia und andere Propheten aus den Zeiten der königlichen Herrschaft, also lange vor der babylonischen Zeit, auch gethan haben. Mißbilligt er diese Freiheit in den BB. Samuels nicht, oder nicht in dem Maaße wie in den folgenden Büchern, so beweist dieses nur, daß er Zeiten und Umstände zu unterscheiden und zu würdigen weiß; die wenig feste Gestalt des Staates unter Eli, Samuel und Saul, und die Armseligkeit der äußern Einrichtung des Cultus entschuldigte Anomalien in der Art Gott zu verehren; nicht zu entschuldigen aber waren sie, nachdem der Staat durch David und Salomo geordnet und befestigt, und durch Erbauung des Tempels dem Cultus seine Würde gegeben war. Das Citiren der Quellen betreffend, welches in den Büchern der Könige so oft vorkommt, so ist zu bemerken, daß der Verfasser

(1) de Wette, Einleit. 2te Ausg. S. 259.



Quellen citirt, nicht um seine Nachrichten zu bestätigen, wie die Schriftsteller der heutigen Zeit zu thun pflegen, sondern um anzugeben, wo das, was er in seiner Relation übergangen hatte, zu finden sey, z. B. 2 Kön. X. 34. „Und die übrige Geschichte Ithus und alles, was er gethan, und all seine mächtigen Thaten, das stehet geschrieben im Buche der Zeitgeschichte der Könige von Israel.“ Uebergangen hatte er aber vieles in der Geschichte der Könige seit Salomo, daher die Hinweisung auf die Annalen; nichts oder wenig in der Geschichte Samuels, Sauls und Davids, die er weil der Umfang der Quellen die Anlage seines Werkes nicht überstieg, ganz oder nur wenig abgekürzt, aufnahm. Die genauere Chronologie endlich, die in den BB. der Könige herrscht, ist ebenfalls der Beschaffenheit der benützten Quellen zuzuschreiben. In ihrer Kindheit noch befand sich die Geschichtschreibung in den Tagen Samuels, Sauls und Davids, und während dieser Periode ist Chronologie bei allen Völkern vernachlässigt. Unter Salomo und seinen ersten Nachfolgern erstarkt die Geschichtschreibung, und Jahrezahlen werden sichtbar; endlich versinkt sie in eine trockene Annalistik, und die Angabe der Jahre, Monate und Tage tritt an die Stelle lebendiger Darstellung. \*)

a) Zwar hat schon vor geraumer Zeit de Wette die Ansicht, daß „die Bücher Samuels und der Könige als Ein Ganzes, von Einem Verfasser, zu Einer Zeit“ in ihre jetzige Gestalt gebracht worden seien, als eine „allgemein“ angenommene bezeichnet und gebilligt (\*), weshalb er auch noch in der Bertholdt'schen Einleitung unter die Bertheidiger derselben gezählt wird (2). Allein de Wette ist nach kurzer Zeit zur entgegengesetzten Meinung übergegangen, und die obigen Gründe für verschiedene Verfasser und Zeitalter der BB. Samuels und der Könige, welche wörtlich aus der 2ten Aufl. seiner Einleitung entnommen sind (3), finden sich mit unwesentlicher Aenderung einzelner Ausdrücke noch in der 4ten und 5ten Aufl. (4) wiederholt. — Auch die zum Theil eigene und neue Begründung

(1) Beiträge. I. S. 43.

(2) Bb. III. S. 961. Diese Bertheidiger sind außer de Wette nur noch Eichhorn, Jahn, Bauer, Paulus und Dereser (vergl. Berth. a. a. O. S. 960.); es ist daher nicht ganz richtig, was de Wette von einer „allgemeinen“ Anerkennung und Billigung jener Ansicht gesagt hat.

(3) S. 259. ,

(4) S. 242.

jener Ansicht im voranstehenden §. ist nicht sehr haltbar. Unter den positiven Gründen für einerlei Verfasser und Zeitalter ist der erste höchst unbedeutend. Daß die alexandrinischen Uebersetzer allen vier Büchern die Aufschrift *Basilaswv* gaben, beweist noch keineswegs, daß der hebräische Text zu ihrer Zeit nur Ein fortlaufendes Buch unter der Aufschrift etwa *ספר שמואל* oder *ספר המלכות* gewesen sei. Jene Uebersetzer erlaubten sich allerdings in der Benennung und Abtheilung biblischer Bücher auch Willkürlichkeiten. Ein schöner Beweis dafür ist gerade die Abtheilung des in Frage stehenden Einen (ex hypoth.) Geschichtswerkes in vier, oder jedenfalls der zwei Geschichtswerke in je zwei Bücher, und zwar so, daß das Zusammengehörige zum Theil auseinandergerissen wurde; und ein noch schönerer Beweis dafür ist das Verfahren derselben Uebersetzer beim Buche Esra, welches sie nicht nur in zwei Bücher abtheilten, sondern dem zweiten auch noch eine neue Benennung (*Nehemia*) gaben. Setzen wir nun voraus, die Bücher Samuels und der Könige seien ursprünglich zwei Bücher, *ספר שמואל* und *ספר המלכות* überschrieben, gewesen; so besteht die ganze Aenderung, die hier nicht annehmbar sein und ihres Gleichen nicht haben soll, darin, daß jene Uebersetzer für die weniger passende Benennung *ספר שמואל* die besser passende „Könige“ oder „Königreiche“ wählten — eine Aenderung, die doch in der That weit unbedeutender ist, als die vorherührte in Betreff des Buches Esra. — Nicht viel besser steht es mit dem zweiten Grunde, daß Davids Lebensbeschreibung im zweiten Buche Samuels nicht beendet und seiner letzten Regentenhandlungen und seines Todes nicht gedacht werde. Denn Davids Geschichte wird dort im Sinne des Verfassers wirklich bis zum Ende fortgeführt, und wenn Letzterer **XXIII. 1.** sagt: „Dies sind die letzten Worte Davids,“ so fehlte offenbar weiter nichts mehr, als der sich von selbst verstehende Beisatz „und er starb,“ um seine in der That abgeschlossene Lebensgeschichte auch formell abzuschließen. Uebrigens konnte derjenige, der noch eine Menge von Reden und Handlungen Davids, wie sie im ersten B. der Könige sogleich vorkommen, zu berichten im Begriffe stand, hier unmöglich sagen: Dies sind die letzten Worte Davids. Dazu kommt, daß all dasjenige, was im Anfang des ersten B. der Könige über David berichtet wird, weit weniger für seine eigene als für seines Nachfolgers Regierung wichtig war als unmittelbare Vorbereitung und Einleitung derselben. Schon dieser Umstand allein konnte den Verfasser der Bücher Samuels bewegen,

dasselbe zu übergehen, und wir brauchen nicht einmal mehr Gewicht darauf zu legen, daß er, zumal wenn er in ziemlich früher Zeit lebte, zur Verschweigung davon noch allerlei Gründe haben konnte, über die uns kaum mehr eine Vermuthung zusteht. — Auch der dritte Grund ist nicht von Bedeutung, wie schon aus der Ungleichheit der verglichenen Dinge erhellt. Am Ende des ersten B. der Könige wird nämlich Ahasja's Geschichte keineswegs in solcher Weise bis zu ihrem Ende fortgeführt, wie die davidische Geschichte im 2. Buche Samuel's, und die beiderseitige Abtheilung ist daher auch keineswegs so gleichartig, daß sie zu dem Schlusse auf gleiche Urheber berechtigen könnte. Dazu kommt, daß die analoge Abtheilung in der Chronik, die bekanntlich von den Alexandrinern herrührt, in unserm Falle eine ganz andere Abtheilungsweise erwarten läßt, als die vorhandene; denn in der Chronik wird die Lebensgeschichte Davids nicht so auseinander gerissen, daß die Nachricht von seinen letzten Handlungen und seinem Tode im Anfang des 2. Buches zu finden wäre. — Der vierte Grund besteht in einer Behauptung die unerwiesen ist, und es wohl auch bleiben wird.

Singegen sind die von de Wette vorgebrachten und hier bekämpften Gründe gegen einerlei Verfasser und Entstehungszeit allerdings auch nicht durchaus beweisend. Dem ersten derselben können wir wenig, dem zweiten und dritten aber gar keine Beweisraft zugestehen, weil die Spuren des Exils doch nicht in dem behaupteten Maasse sich vorfinden, weil ferner der Pentateuch auch von den Büchern Samuel's berücksichtigt und als bekannt vorausgesetzt wird, und weil endlich eine Freiheit des Gottesdienstes auch in diesen Büchern nicht vorausgesetzt oder gar gebilligt wird. Wäre es frei gestanden, an jedem beliebigen Orte zu opfern, so würden die Israeliten nicht je zur bestimmten Zeit nach Schilo gekommen sein, um dort beim Heiligthum ihre Opfer darzubringen (1 Sam. I. 3. 20. 21. II. 13. 14. 19.). Dagegen die genauere Zeitrechnung bildet allerdings einen charakteristischen Unterschied. Sie erklärt sich nicht aus der Benützung alter gleichzeitiger Quellen bei den Büchern Samuel's und aus dem noch unchronologischen Charakter der damaligen Geschichtschreibung; denn das weit ältere Buch der Richter z. B. vernachlässigt die Chronologie keineswegs, und noch weniger der wiederum weit ältere Pentateuch. Von einer Kindheit der hebräischen Geschichtschreibung sollte ohnehin nicht mehr geredet werden zu einer Zeit, wo der Pentateuch schon seit Jahrhunderten

und das Buch Josua und das der Richter jedenfalls schon lange existierten. Auch das Anführen von Quellen ist ein unterscheidendes Merkmal. Allerdings bot die Geschichte Samuel's, Saul's und David's nicht so viele Gelegenheit dazu dar, wie die summarische Geschichte der späteren Könige, aber ganz ließ sie es doch auch nicht an solchen fehlen. Wenn z. B. über Samuel's lange, gewiß sehr thatenreiche und merkwürdige Wirksamkeit als Richter so viel wie Nichts berichtet (Samuel erscheint fast immer nur als Priester und Prophet) und bloß gesagt wird, er sei sein Leben lang Richter über Israel gewesen, und habe dieses sein Amt namentlich zu Bethel, Gilgal, Mizpa und Rama ausgeübt (1 Sam. VII. 15—17.); so war hier unstreitig der Ort, nach der Weise der Bücher der Könige die Quelle zu bezeichnen, wo Ausführlicheres hierüber zu finden sei. In der Geschichte Saul's und David's ferner sind ihrer Ausführlichkeit ungeachtet die Quellen gewiß nicht in extenso mitgeteilt, weil sich hiefür schon kein genügender Zweck denken ließe, und das Gegentheil ohnehin deutlich genug aus der zuweilen auffallenden Mangelhaftigkeit und summarischen Fassung der Erzählung hervorgeht. So gut nun der Verfasser der Bücher der Könige, nachdem er vieles von Salomo erzählt hat, noch auf die דברי דוד verweist, so gut hätte er auch hier auf die דברי דוד und die דברי שמואל (1 Chron. XXIX. 29.) oder Ähnliches, was er als ausführliche Quelle benützte, verweisen können, und würde es ohne Zweifel gethan haben, wenn er auch Verfasser der Bücher Samuel's wäre. Was endlich den verschiedenen Geist der Geschichtsschreibung betrifft, von dem in obiger Beurtheilung geschwiegen wird, so können wir freilich die Ansicht de Wette's über die Bücher der Könige auch jetzt noch nicht theilen, nachdem sie bereits in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung bedeutend zu Gunsten dieser Bücher herumgestimmt ist <sup>(1)</sup>. Aber ein bedeutsameres Hervorheben des Prophetenthums, größere Aufmerksamkeit auf die religiösen und gottesdienstlichen Erscheinungen, längeres und wohlgefälligeres Verweilen bei der wunderbaren Seite der theokratischen Geschichte, wird in den Büchern der Könige, jenen Samuel's gegen-

(1) S. 238 f. Noch in der 4ten Ausgabe sagt de Wette (S. 233.), daß die BB. der Könige „eher ein historisches Lehrgebieth als eine Geschichtserzählung geben,“ während die Erzählung in den BB. Samuels „ein ächt geschichtliches Gepräge trägt.“

über, wohl keinem aufmerksamen Leser entgehen. Zu diesen vielen unterscheidenden Merkmalen der beiden Geschichtswerke kommt noch, daß dieselben, so weit man die Geschichte des Kanons zu verfolgen im Stande ist, nirgends als ein, sondern überall als zwei Bücher (Samuel, Könige) gezählt werden. So im Talmud, dessen dießfällige Angabe, wenn gleich später aufgeschrieben, unstreitig eine alte Ueberlieferung ist; so bei Origenes, der die Bücher des hebräischen Kanons, wie er sie aus eigener Ansicht und Versicherung der Juden kannte, aufzählte; so bei Melito von Sardes, der für den Dnesimus dasselbe that; so schon bei Josephus, der nicht von 13 biblischen Büchern reden konnte, in denen die Geschichte der hebräischen Nation vom Tode Mose's bis auf Artaxerxes enthalten sei, wenn er nicht die Bücher Samuels und der Könige als zwei abgeforderte genannt und gezählt hätte. Nun ist es doch gewiß nicht glaublich, daß zwischen der Entstehungszeit der alexandr. Uebersetzung und dem Zeitalter des Josephus das (vermöge Voraussetzung) Eine hebräische Buch Samuels und der Könige auf einmal in zwei ziemlich gleiche Hälften zerlegt, aber an einer unpassenden Stelle abgetheilt, und der ersten Hälfte noch überdieß die nicht ganz passende Benennung *ספר שמואל* gegeben worden sei. Wenn man bedenkt, mit welchem Kleinigkeitsgeist und mit welcher ängstlichen Strupulosität die Israeliten gerade damals für eine nach allen Beziehungen unveränderte und unversehrte Erhaltung der hl. Schriften zu sorgen anfiengen, so erscheint es fast als etwas Ungeheures, einem damaligen Israeliten zuzumuthen, daß er eine solche Aenderung gewagt, und zugleich allen seinen Religionsgenossen! zuzumuthen, daß sie dieselbe gebilligt und angenommen haben.

Somit können wir nicht umhin, die Bücher Samuels und der Könige für zwei ursprünglich getrennte und von verschiedenen Verfassern herrührende Geschichtswerke anzusehen.

### §. 38. Zeit der Abfassung.

Die Bücher der Könige schließen mit der Nachricht, daß Jojachin im sieben und dreißigsten Jahre nach seiner Wegführung aus Jerusalem von Evil-Merodach, König von Babel aus dem Gefängnisse befreit, sehr geehrt und mit Speis und Trank versehen worden sey, Tag für Tag all sein Leben lang (2 Kön. XXV, 27—30.). Wäre dieser Schluß gleichzeitig mit dem übrigen Inhalte des Werkes geschrieben worden, so müßten wir die

Abfassung desselben frühestens in die Zeit des Exils verlegen. Es gibt sich aber im Verlaufe des Werkes eine ganz andere Zeit und ein ganz anderer Bestand der Dinge kund; der Verfasser schrieb, als das Reich Juda noch bestand. Dies beweisen gewisse Bemerkungen und Reflexionen, in denen er, sein Amt als Berichtserstatter verlassend, seine eigenen Ansichten und Gefühle mittheilt, und darin sein Zeitalter kenntlich macht. Diese Bemerkungen finden sich 1 Sam. V. 5. VI. 18. XXVII. 6. XXX. 25. 2 Sam. IV. 3. VI. 8. XVIII. 18. 1 Kön. VIII. 8. IX. 13. IX. 21. X. 12. XII. 19. 2 Kön. II. 22. VIII. 22. X. 27. XIV. 7. XVI. 6. XVII. 23. 34. XVII. 34. 41. Sie sind von verschiedenem Inhalte und von verschiedenem Werthe für die Bestimmung des Zeitalters; auch mögen einige den Quellen gleichzeitig seyn. Die Bemerkungen in den BB. Samuels beweisen, daß der Verfasser einer spätern Zeit angehöre, als die Abfassung der Quellen, welches aber ungefähr diese Zeit sey, belehrt uns Mos 1 Sam. XXVII. 6. „Darum gehöret Zislag den Königen von Juda bis auf diesen Tag,“ indem aus dieser Stelle erhellet, daß der Verfasser nach der Trennung des israelitischen Reiches in zwei Staaten gelebt hat. Ziehen wir die in den BB. der Könige vorkommenden Bemerkungen in Betracht, so ergibt sich un widersprechlich, daß zur Zeit des Verfassers das Reich Juda noch bestand. Denn in den Tagen des Verfassers waren die verlängerten Tragstangen der Bundeslade im Tempel Salomos noch zu sehen (1 Kön. VIII. 8.) (1). Die wichtigste Stelle ist 2 Kön. XVII. 7—41. Der Verfasser begleitet die Nachricht von der Zerstörung des Reiches Israhel (XVII. 1—6.) mit seinen Reflexionen, indem er einen Blick auf die Geschichte dieses Reiches wirft und in derselben die Ursachen seines Unterganges nachweist.

(1) Weil diese Bemerkung auch in der Parallelstelle des spätern Buches der Chronik (2 Chron. V. 9.) vorkommt, so wird der Rath gegeben, die Formel „bis auf diesen Tag,“ nicht so genau zu nehmen (de Wette, Einl. S. 277.). Aber diese Bemerkung kam in die Chronik, weil der Verfasser sie in seiner Quelle, den BB. der Könige, die er an dieser Stelle wörtlich anstrug, fand, und aus Versehen stehen ließ. Auf diese Weise haben aber solche Bemerkungen in die BB. der Könige nicht kommen können, weil sie in den gleichzeitigen Quellen nicht standen. Sie gehören also dem Verfasser an, und machen uns mit dem Bestand seiner Zeit bekannt.

Jeder, der diese Betrachtungen liest, sieht ein, daß sie keiner angestellt haben kann, dessen Vaterland von demselben Schicksal betroffen worden war. Und wollte man auch von diesem absehen, so beweist doch die Bemerkung B. 34. „Bis auf diesen Tag thun sie nach den alten Bräuchen“ u. s. w., daß der Verfasser vor dem Exil gelebt hat <sup>(1)</sup>.

Genau den Zeitpunkt anzugeben, wann der Verfasser dieser Bücher gelebt hat, ist bei dem Stillschweigen der alten Denkmäler nicht möglich. Wahrscheinlich ist es mir übrigens, daß er ein Zeitgenosse Josias des Königs von Juda gewesen sey. <sup>a)</sup> Dieses Königs Regierung dauerte lange, sie war größtentheils ruhig und zeichnete sich durch eine durchgreifende Verbesserung des Gottesdienstes aus. Eine solche Zeit war, wie die unter Salomo und Hiskia wie, für literarische Thätigkeit überhaupt, so insbesondere für die Abfassung eines solchen Geschichtswerks günstig.

a) Es leuchtet ein, daß dieser Ansicht zufolge nicht bloß der Schluß des 2ten Buches der Könige (XXV. 27 — 30), sondern zugleich auch der ganze nicht unbeträchtliche Abschnitt, welcher die Zeit nach Josia behandelt und den Untergang des jüdischen Staates beschreibt, dem Verfasser abgesprochen und für unächt erklärt werden muß. Dagegen spricht aber schon im Voraus, was Eichhorn über die letzten Abschnitte des 2ten Buches der Könige sehr richtig bemerkt: „Noch immer dieselben Schlußformeln und Citationen mit derselben Formel am Ende der Regierungen, noch immer die nämliche Rückweisung auf dieselben Quellen (s. 2 Könige 20, 20; 21, 17; 23, 28; 24, 5.). Sichtbar also läuft auch noch da das Werk desselben Schriftstellers fort“ <sup>(2)</sup>. Dagegen scheint sich

---

(1) Nimmt man an, daß der Abschnitt Jes. Kap. XXXVI—XXXIX von dem Sammler der Weissagungen des Propheten herrühre, so führt das Verhältniß des Textes dieses Abschnittes zu dem, wie man glaubt, diesem zu Grunde liegenden der BB. der Könige (2 Kön. XVIII. 13.—XX. 19.) ungefähr zu demselben Resultat. Hat nämlich jener Sammler für nöthig gefunden, Schwierigkeiten des ursprünglichen Textes der BB. der Könige zu erleichtern, und an die Stelle älterer und veralteter Ausdrücke (vgl. Gesenius Commen. II. S. 933.) zu setzen, so muß wohl zwischen der Abfassung der Quelle und ihrer Correction ein größerer Zeitraum abgelaufen seyn, als zwischen dem Ende des Exils und der Sammlung der Schriften Jesaias angenommen werden kann.

(2) Einleitung. III. 561.

noch Niemand berufen gefühlt zu haben, die Unächtheit dieser Abschnitte zu beweisen, wohl aber wird um ihrer Willen als Abfassungszeit des Buches allgemein die Zeit des babylon. Exils genannt. Selbst jene, welche die BB. Samuels und der Könige Einem Verfasser zuschreiben, lassen das Werk doch erst in dieser späten Zeit vollendet werden. (1).

Berücksichtigen wir nun zunächst bloß die Bücher der Könige, so sind die Stellen, welche zum Beweise ihrer vorerilischen Abfassung angeführt werden, fast insgesammt zu solchem Beweise unbrauchbar. Denn daß nicht bis in die erilische und nacherilische Zeit die Namen Chabul (1 Kön. IX. 13.) und Jostheel (2 Kön. XIV. 7.) üblich, und das Wasser Jericho's gesund (2 Kön. II. 22.) geblieben, und kein so vorzügliches Sandelholz mehr nach Palästina gekommen sei, wie zur Zeit Salomo's (1 Kön. X. 12.), wird Niemand beweisen wollen. Sodann der Abfall der Edomiten von Juda (2 Kön. VIII. 22.) dauerte wirklich bis in's Exil (?), und ebenso ihre Besitznahme von Elath (2 Kön. XVI. 6.) und bekanntlich nicht weniger die assyrische Gefangenschaft (2 Kön. XVII. 3.). Daß ferner die unsaubere Benützung des Hauses Baal's (2 Kön. X. 27.) nicht bis in's Exil gedauert habe, dürfte schwer zu beweisen sein, und während des ganzen Exils konnte ohne Anstoß, zumal mit Hinblick auf die gehoffte und geweissagte Wiedervereinigung, gesagt werden, daß die Trennung Israels von Juda fortdaure „bis auf diesen Tag“ (1 Kön. X. 19.) Die Bemerkung aber (2 Kön. XVII. 34.), daß die Religionsmengerei der Samaritaner „bis auf diesen Tag“ fort-daure, konnte sehr füglich noch in oder nach dem Exile geschrieben werden. Denn die assyrischen Pflanzvölker, die nach der Auflösung des Reiches Israel in's Land kamen, waren Heiden, und daß der aus Assyrien wieder zurück gesandte Priester (2 Kön. XVII. 27.) den reinen Jehovadienst nicht sonderlich in Aufnahme gebracht habe,

(1) Jahn nicht vor dem 44ten Jahre der Gefangenschaft (Einleitung. II. 236.), Eichhorn „vielleicht kurz nach dem Anfang des Exils in Babylon selbst.“ (Einleitung III. 562.), Bauer „nach dem 37ten Jahre des babylonischen Exils.“ (Einleit. S. 355.), Movers während des Exils (Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. S. 191.)

(2) Wenn dagegen an die vorübergehende Unterwerfung Edom's durch Amajja und Ussia erinnert werden wollte, so würde dieß ebenfalls gegen die Abfassung zur Zeit Josia's beweisen. Allein diese kurze Unterwerfung ist in Vergleich mit dem lang dauernden entgegengesetzten Verhältnisse etwas Verschwindendes, und daher bei der kurzen Bezeichnung dieses Verhältnisses auch ignoriert.



wird, wo seiner Erwähnung geschieht, deutlich genug gesagt (1. c. B. 29 ff.). Daß sie aber auch noch in weit späterer Zeit zum Götzendienste nicht bloß geneigt, sondern demselben wohl auch neben dem scheinbaren oder wirklichen Jehovadienste ergeben waren, erhellt daraus, daß sie zur Zeit des Antiochus Epiphanes unaufgefordert ihren Tempel als einen solchen bezeichneten, der bisher keiner bestimmten Gottheit gehört habe, jetzt aber nach dem Jupiter Hellenius genannt und ihm geweiht sein solle<sup>(1)</sup>.

Jene Reflexionen endlich über den Untergang des Reiches Israel sollten nicht als Beweise vorerilischer Abfassung genannt werden; denn sie zeigen sehr deutlich, daß zur Zeit ihrer Aufzeichnung auch das Reich Juda nicht mehr bestanden haben könne, wenn sie unter Anderem sagen: „Da zürnte Jehova sehr über Israel, und that sie weg von seinem Angesichte; nichts blieb übrig, als nur der Stamm Juda allein. Auch Juda beobachtete nicht die Gebote Jehova's, ihres Gottes, und sie gingen nach den Sagen Israels, die sie gemacht. Und es verwarf Jehova allen Saamen Israels, und demüthigte sie und gab sie in die Hand der Räuber, bis er sie wegwarf (נִסְּתָם מִלְּפָנָיו praet.) von seinem Angesichte“ (2 Kön. XVII. 18 — 20.). Hier ist es nun sehr deutlich, daß „aller Saame Israels“ den Gegensatz bildet zu Israel im engeren Sinne und die sämtlichen Nachkommen des Stammvaters Jakob bezeichnet. Mehr aber, als nur dieses Wenige, konnte der Verfasser an dieser Stelle in Bezug auf Juda auch am Ende des Exils nicht füglich sagen, wenn er nicht einerseits sich ungehörig unterbrechen, und andererseits der folgenden Geschichte vorgreifen wollte. —

Somit haben wir die bedeutendsten Gründe dafür, daß die Bücher der Könige gegen das Ende des babylonischen Exils verfaßt worden seien, und was dagegen für eine vorerilische Abfassung gelten gemacht werden kann, sind nur die zwei kurzen Bemerkungen, daß die Röpfe von den Tragstangen der Bundeslade im Heiligen des salomonischen Tempels bemerklich seien „bis auf diesen Tag“ (1 Kön. VIII. 8.), und daß Salomo die noch übrigen alten Einwohner des Landes dienstbar gemacht habe „bis auf diesen Tag“ (1 Kön. IX. 21.). Wären nun aber diese beiden Stellen auch absolute Gegengründe gegen eine erilische Abfassung, wir könnten um ihrer willen doch das gewonnene, durch ungleich stärkere Gründe unter-

(1) Jos. Arch. X. 5, 5.

füßt, Resultat nicht aufgeben, sondern müßten sie für spätere Zusätze erklären. Die Stellen sind aber keine absoluten Gegenstände, sondern erklären sich, wie schon oft bemerkt worden ist, auch bei einem spätern Verfasser aus der Benützung älterer Schriften, worin sie sich fanden; denn daß der Verfasser nicht bloß den Ereignissen gleichzeitige Aufschreibungen als Quellen benützte, wo allerdings eine solche Bemerkung nicht wohl vorkommen könnte, werden wir bald sehen.

Ziehen wir nun auch die Bücher Samuel's ohne Rücksicht auf jene der Könige, in Betracht, so finden wir in ihrem Inhalte nicht den geringsten Grund, ihre Abfassung in die Zeit des Exils, oder auch nur des Königs Josia zu setzen. Vielmehr kommt in denselben nur eine einzige Stelle vor, vermöge welcher sie nicht wohl vor der Trennung des Reiches geschrieben sein können, nämlich 1 Sam. XXVII. 6., wornach Jislag den Königen von Juda gebietet „bis auf diesen Tag“ (1). Alle übrigen Stellen, die für die Abfassungszeit etwas beweisen können, lassen eine frühere Zeit für dieselbe offen, und hindern zum Theil sogar, eine viel spätere anzunehmen. Letzteres ist der Fall, wenn von den Dagonspriestern zu Asdod gesagt wird, sie haben die Schwelle des Dagonstempels nicht betreten „bis auf diesen Tag“ (1 Sam. V. 5.), denn nach Richt. XVI. 29. 30. zu urtheilen, war ein damaliger Dagonstempel schwerlich so gut gebaut, daß er mehrere Jahrhunderte stehen blieb; oder wenn von den Beerothiten gesagt wird, sie seien nach Githaim geflohen, und befinden sich dort als Fremdlinge „bis auf diesen Tag“ (2 Sam. III. 4.), denn man wird nicht annehmen dürfen, daß dieser Fremdlingaufenthalt Jahrhunderte lang gedauert, und die heimatlosen Fremdlinge nicht mehr nach ihrem vorigen Besitz und Eigenthum zurückgetrachtet haben.

Somit berechtigt der Inhalt der Bücher Samuel's hier zu keiner andern Behauptung, als daß dieselben nicht sehr lange nach der

(1) Hävernick will selbst dieses nicht zugestehen; er meint: „Die Bezeichnung: Könige von Juda ist also hier nicht im Gegensatz zu denen des Zehnstämmereiches aufzufassen, sondern als solchen (sic), die aus dem Stamme Juda entsprossen waren, und diesen Stamm beherrschten, wie David selber eine Zeitlang, mit Ausschluß der Zehnstämme“ (Einleitung Thl. II. Abth. I. S. 144.) Allein als bereits einige Könige da waren, die, mit Ausschluß der zehn Stämme, bloß Juda beherrschten, war auch die Trennung des Reiches längst vorüber. Ohnehin enthält der Schluß der angeführten Behauptung einen ziemlich offenen Widerspruch mit ihrem Anfange.

Trennung des Reiches verfaßt worden seien. Obgleich wir daher die Angabe des Talmud, daß Samuel selbst die nach ihm genannten Bücher, Jeremia aber die Bücher der Könige geschrieben habe<sup>(1)</sup>, nach ihren beiden Theilen für unrichtig halten müssen, so können wir ihr doch insofern nur Beifall geben, als sie die beiderseitige Abfassungszeit beträchtlich weit auseinander hält. — Daß aber unter solchen Umständen die Frage nach den Verfassern selbst, auf welche schon die ältesten Traditionen bloß nach Muthmaassung rathen, nicht irgend befriedigend beantwortet werden könne, wird kaum noch der Bemerkung bedürfen.

### § 39. Quellen.

Die BB. Samuels und der Könige enthalten die Geschichte von fünf Jahrhunderten. Billig fragen wir also, welches die Quellen gewesen seyen, aus welchen der Verfasser den Stoff seines reichhaltigen Werkes geschöpft hat. In Beziehung auf die Geschichte von Salomo an bis auf Josia läßt uns der Verfasser in keiner Ungewissheit, denn er nennt sie oft und deutlich genug: „Und die übrige Geschichte Salomos — schreibt er — und alles, was er gethan, und seine Weisheit, das steht geschrieben im Buche der Geschichte Salomos“ (1 Kön. XI. 41); und Kap. XIV. 29. „Und die übrige Geschichte Rehabeams und alles, was er gethan, ist das nicht geschrieben im Buche der Zeitgeschichte der Könige von Juda?“ Auf dasselbe Buch verweist er nun jedesmal, wenn er die Geschichte eines Regenten von Juda sowohl als von Israel vollendet hat. Er hatte also eine Reichsgeschichte oder die Annalen der beiden Reiche vor sich. Annalisten oder Reichshistoriographen gehören zum Hofstaate eines reichen und glanzvollen Hofes; daher finden wir bei Davids Geschichte noch kein solches Zeitbuch angeführt; erst seit Salomos glanzvoller Regierung beginnt diese Quelle zu fließen, denn das סֵפֶר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה ist wohl nichts anderes als die Chronik seines Reiches. Aus diesen Annalen trug nun der Verfasser zusammen, was dem Plane und dem Zwecke seines Werkes gemäß war. Obwohl kein Freund des Reiches Samarien war er in der Geschichte desselben ausführlicher als in der des Reiches Juda, einmal weil jenes Reiches Geschichte reicher

(1) Baba bathra fol. 14 b. 15 a.

an Ereignissen war, dann weil die Erzählungen von Elia und Elisa für ein Volksbuch sehr geeignet waren. Da uns die Beschaffenheit der Annalen, die der Verfasser unter dem Titel דברי הימים anführt, unbekannt ist, so können wir nicht bestimmen, wie der Verfasser dieselben gebraucht, ob er seinen Stoff ihnen wörtlich entnommen, oder ob er sie mehr verarbeitet hat \*).

Zu den Zeiten Davids, Sauls und Samuels, deren Geschichte der Inhalt der beiden ersten Bücher ist, waren, wie schon bemerkt wurde, noch keine Reichschroniken vorhanden. Dem Verfasser müssen also andere Geschichtsquellen zur Hand gewesen seyn, über die wir, wenn sie von ihm auch nicht mit Namen angeführt werden, nicht lange ungewiß seyn können, da sie uns ein anderer biblischer Schriftsteller namhaft macht. „Die Geschichte Davids des Königs, schreibt der Verfasser der Chronik (1 Chron. XXIX. 29.), die erste und letzte, die ist geschrieben in der Geschichte Samuels, des Seher's, und in der Geschichte Nathans des Propheten, und in der Geschichte Gads des Seher's.“ Hatte Samuel die Geschichte Davids geschrieben, so konnten in dieser nur die frühern Thaten Davids enthalten seyn, denn Samuel starb, bevor jener den Thron Israels bestieg; die Geschichte der spätern Zeit Davids mußte der Verfasser der BB. Samuels aus den Geschichten Gads und Nathans nehmen. Die Geschichte der jugendlichen Tage Davids war zugleich Quelle für die Geschichte Sauls und der letzten Tage Samuels. Hätte es dem Verfasser der BB. der Chronik gefallen, den Faden seines Geschichtswerkes etwas weiter oben anzuknüpfen, so würde er uns auch den Gewährsmann für die Geschichte Samuels vor dem Auftreten Davids genannt haben. Nun es ihm aber nicht gefiel, so bleibt uns der Name dessen, aus dessen Aufschreibungen unser Verfasser die Geschichte der Jugend und der Richterzeit Samuels genommen hat, unbekannt. Ohne Zweifel war es ein dankbarer Zögling der von Samuel errichteten Prophetenschule, welcher sammelte, was er selbst gesehen, und von andern über die Geburt, die erste Erziehung und das Richteramt des großen Mannes erfahren hatte, und ihm damit ein Denkmal zu stiften gedachte.

Außer den Annalen und den Biographien standen dem Verfasser noch andere, nicht minder zuverlässige Quellen zu Gebote,

nämlich Liederfassungen (2 Sam. I. 17.); Geschlechtsverzeichnisse, die Erbsagen der edlen Geschlechter und die mündliche Ueberlieferung.

Uebrigens hat der Verfasser seine Quellen mit Einsicht und Geschicklichkeit verarbeitet. So mannigfaltig die Vorarbeiten waren, die er für die erste Hälfte seines Werks, die Geschichte Samuels, Sauls und Davids benützen konnte, und so verschiedenartig deswegen die Gesichtspunkte und Vorstellungen von denselben Gegenständen seyn mußten, so herrscht doch überall Zusammenhang, und die Theile gestalten sich zu einem schönen Ganzen. - Nur einige Male stellt er dieselbe Begebenheit unter verschiedenen Gesichtspunkten dar (z. B. 1 Sam. VIII — XI vgl. mit 1 Sam. XII. 12.), und einige Male läßt er mehrere Gewährsmänner zugleich sprechen, und erzählt dieselbe Begebenheit doppelt, ohne durch die Verschiedenheit der Anschauungsweise oder der Nebenumstände dazu veranlaßt zu seyn (z. B. 1 Sam. XXIII. 19 — XXIV. 23. und 1 Sam. XXVI.)<sup>b)</sup>.

Zu diesen Stellen darf nicht gerechnet werden die Relation 1 Sam. XVII. 12. — 31. und B. 54 — XVIII. 5., denn diese ist sicher nicht vom Verfasser der BB. Samuels geschrieben, sondern von einem Spätern aus irgend einem Volksbuche an den gegenwärtigen Platz eingeschaltet worden, wo sie mit den unmittelbar vorangehenden Nachrichten in den größten Widerspruch tritt, und ihre Unächtheit nur um so deutlicher zu erkennen gibt. Nach dieser Relation kennt 1) weder Saul noch Abner den tapfern David (XVII. 55 — 57.); nach dem ursprünglichen Berichte hielt Saul vor dem Kampfe eine Unterredung mit David, und gab ihm seine Waffenrüstung. 2) David wird dem Saul am Tage des Kampfes mit Goliath bekannt, und seit dieser Zeit von Saul in sein Haus aufgenommen (XVIII. 2.); nach dem ursprünglichen Berichte war David schon lange als Harfenspieler und Waffenträger bei Saul (XVI. 21 — 23.). 3) David wird zufällig bei dem Kampfe mit Saul bekannt; nach dem frühern Berichte hatte Saul schon längst Isai, den Vater Davids, ersucht, ihm diesen zu senden (XVI. 19.). Der entscheidendste Beweis der Unächtheit ist endlich die Stelle XVII. 54., nach welcher David das Haupt des Philisters nach dem Siege über denselben nach Jerusalem gebracht haben soll, denn damals war Jerusalem noch lange nicht in der Gewalt der Israeliten.

Daß dieser Abschnitt nicht etwa ursprünglich dem Texte angehört habe, ersieht man daraus, daß die Erzählung, wirft man die interpolirten Stücke aus dem Texte, in den schönsten Zusammenhang tritt, XVII. 11. mit B. 32., und B. 53. mit XVIII. 6.

Es bleibt bemerkenswerth, daß der vatikanische Codex der alexandrinischen Uebersetzung XVII. 12 — 31. 55 — XVIII. 5. nicht hat, und diese Stellen in zwei Handschriften der Königl. Bibliothek zu Paris No. 11. 8. bei Holmes No. 64. 92. mit einem Asteriske bezeichnet sind; doch bleibt es mir zweifelhaft, ob, wie einige Gelehrte meinen, daraus der Schluß gezogen werden dürfe, daß die Interpolation später sey, als die alexandrinische Uebersetzung, in welche sie erst seit Origenes den Eingang gefunden habe. Was mich abhält, diesen Schluß für richtig zu halten, ist der Umstand, daß die Stelle XVII. 54., welche offenbar zu dem interpolirten Abschnitte gehört, in den genannten Handschriften stehen geblieben ist. Ich halte es daher für wahrscheinlicher, daß diese Auslassung ein Emendationsversuch sey, der jedoch nicht ganz durchgeführt ist. Daß die Unvereinbarkeit beider Relationen schon in sehr früher Zeit gefühlt worden ist, beweist das Fremden, welches Ephräm, der Syrer, über das Abweichende der beiden Berichte äußert (Opp. Syr. I. 370.). \*)

a) Obgleich man zugeben muß, und nur mit ungenügenden Gründen geläugnet hat<sup>1)</sup>, daß die דְּבָרֵי הַיְּמִינִים, auf die sich in den Büchern der Könige so oft berufen wird, die Reichsannalen von Juda und Israel gewesen, und bei Abfassung der genannten Bücher als Quellen benützt worden seien, so ist doch damit die Benützung anderweitiger Quellen, die etwa schon früher aus jenen Annalen geflossen sein mögen, noch keineswegs ausgeschlossen, und darf nicht mit Hävernick schon darum geläugnet werden, weil der Verfasser keine solche Quelle nennt, und ihm die „Primärquellen“ selbst zu Gebote standen<sup>2)</sup>. Denn wenn derselbe auf ein Geschichtswerk, wo über den je summarisch besprochenen Gegenstand das Ausführliche zu finden sei, verweisen wollte, so konnte er füglich nur die Reichsannalen nennen, nicht aber ein anderes, kürzer gefaßtes Werk, das er etwa noch benützte. Dagegen konnte ein solches für ihn, wenn es

(1) Bertholot, Einleitung. III. 947 ff. — Eichhorn, Einleitung. III. 363 ff. — Dagegen Hävernick, Einleitung Ehl. II. Abthl. I. S. 151 ff.

(2) Hävernick, a. a. O. S. 159.

je existirte, nicht gleichgültig sein, und er mußte sich zur Benützung desselben, wenn auch nur zur Erleichterung seiner Arbeit, vielfach veranlaßt sehen. Daß ein solches aber wirklich existirte, erhellt aus jenen Stellen unserer Bücher, „die ursprünglich weder vom Verfasser selbst, noch von dem gleichzeitigen Reichsannalisten, sondern von einem Historiker herrühren müssen, der früher als jener und später als dieser schrieb“ (1). Movers nimmt daher ein älteres, aus den Reichsannalen geschöpftes Sepher Melachim an, welches in den Büchern der Könige noch außer den Reichsannalen benützt, und auch vom Chronisten als Secundärquelle gebraucht worden sei. Und während auf diese Annahme wirklich einzelne Erscheinungen in den genannten Büchern führen, und sich durch sie am besten erklären, ist es andererseits schon an sich höchst wahrscheinlich, daß während der langen Existenz der beiden Reiche, mit Hilfe der Reichsannalen, die doch nur Wenigen zugänglich sein konnten, auch noch andere für größere Kreise berechnete Schriften, national-historischen Inhalts, verfaßt wurden; ob Sepher Melachim oder anders betitelt, ist hier gleichgültig.

b) Eine geschickt und zweckmäßig verarbeitete Geschichte könnten aber diese Bücher doch nicht mit Recht genannt werden, wenn ihr Verfasser öfters dieselbe Begebenheit bald ohne rechte Veranlassung doppelt erzählt, bald an verschiedenen Stellen unter verschiedenen

---

(1) Movers, kritische Untersuchungen über die biblische Chronik S. 186. — Hävernick gibt sich vergebliche Mühe, die Bemerkung 1 Kön. VIII. 8. dem gleichzeitigen Reichsannalisten zu vindiciren. Er sucht und findet in den Worten וְהָיָה כִּי יִבְנוּ בְּיָמָיו den Sinn: die Tragstangen der Bundeslade seien der Vorschrift (Exod. 25, 15.) gemäß auch „nach ihrer Transportation nicht weggenommen“ worden. Dagegen spricht aber, von der unsichern Auffassung jener pentateuchischen Vorschrift abgesehen, schon die Stellung der angeführten Worte; das וְהָיָה kann unmöglich auf etwas anderes sich beziehen, als auf die unmittelbar vorher genannte Vertiklichkeit, und es ist sofort nichts deutlicher, als daß die fraglichen Worte sagen wollen, jene Stangen seien im Heiligen des salomonischen Tempels am Abtheilungsvorhange bemerklich gewesen bis auf die Zeit des Verfassers, und wiederum nichts deutlicher, als daß ein gleichzeitiger Annalist eine solche Bemerkung nicht machen konnte. An das וְהָיָה, womit gerade die Entfernung der bisherigen, und die Hinzufügung längerer Tragstangen der Bundeslade bei ihrer Versetzung in den Tempel behauptet wird (was schon Kalbag eingesehen, und Spätere nicht mit Glück wieder wegeregert haben), und Ähnliches, wollen wir nicht mehr erinnern.

Geschichtspunkten dargestellt hätte. Wenn jedoch die angeführten Beispiele, wie man im Voraus erwarten muß, als die auffallendsten dieser Art genannt sind, so kann auf diese Behauptung kein Gewicht gelegt werden. Die Stelle XII. 12. motivirt die Einführung des Königthums bei den Hebräern nicht anders, als die vorans gegangene Erzählung, wenn man annimmt<sup>(1)</sup>, daß die Ammoniten unter Nachasch schon Angriffe auf das hebräische Gebiet versucht oder ausgeführt haben, bevor noch die Israeliten einen König gefordert, und eben dadurch bei dem bereits hohen Alters Samuels und der Nichtswürdigkeit seiner Söhne jene Forderung veranlaßt wurde<sup>(2)</sup>. Daß aber diese Annahme richtig sei, ist durch 1 Sam. XI. 1. 2. nicht unklar angedeutet, indem diese beiden Verse offenbar schon längere und bedeutende Feindseligkeiten zwischen den Ammoniten und Israeliten voraussetzen. Somit erscheint XII. 12. nur als Ergänzung von VIII. 5., und von einem Widerspruche, wie solchen de Wette früher gefunden<sup>(3)</sup>, zeigt sich hier keine Spur; aber auch die Erklärung der Sache aus der Zusammenfügung verschiedener Bruchstücke, welche de Wette nach Aufhebung des Widerspruchs wirklich versucht hat<sup>(4)</sup>, erscheint wenigstens als unnöthig. — Daß 1 Sam. XXIII. 19 — XXIV. 23. und 1 Sam. XXVI. nicht einerlei Begebenheit doppelt erzählt werde, wie nach Bayle's und Spinoza's Vorgange auch de Wette gemeint hat, sondern verschiedene Begebenheiten berichtet werden, hat Hävernick gezeigt<sup>(5)</sup>. — Die übrigen Beispiele dieser Art, die von de Wette und andern bemerkt gemacht, und oben bei dem Ausdruck „einige Male“ wohl

(1) Vergl. Dereser zu 1 Sam. XII. 12. — Exegetisches Handbuch, ebend. — Wiener Realw. II. 460.

(2) Hävernick sucht hier, wie sonst zuweilen, durch Verallgemeinerung des Sinnes auszuweichen, und versichert, was gewiß noch nie ein Ausleger bezweifelt hat, Samuel habe das Vertrauen des Volkes auf einen selbstgewählten König im Gegensatz zu Jehova tadeln wollen. Allein damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst, welche darin besteht, daß hier Jenes, was nach der Wahl eines Königs eintrat, erst den Wunsch des Volkes nach einem König geweckt hätte. Mag es immerhin „dem Propheten nicht um den geschichtlichen Gang der Begebenheiten zu thun“ gewesen sein, das allbekannte Verhältniß von Grund und Folge in den Ereignissen konnte er doch nicht geradezu umkehren.

(3) Einleitung, 2te Ausgabe S. 251.

(4) Einleit. 3te Ausg. S. 234.

(5) Einleit. Thl. II. Abth. I. S. 138.



nur gemeint sein können, sind noch geringfügiger, als die besprochenen, und es mag rücksichtlich ihrer die Verweisung auf Hävernick genügen (').

c) Hävernick's neuer Versuch, die Ursprünglichkeit dieser Stücke zu vertheidigen, ist nicht sonderlich gelungen. Die Annahme einer von Kap. 17. an benützten neuen Quelle, hilft hier zu nichts; denn auch die neue Quelle mußte der Verfasser doch so benützen, daß Ordnung und Zusammenhang in seine Darstellung kam, und nicht die eine Erzählung der andern widersprach. Ferner das rückweisende **XVII. 12.** ist kein Beweis gegen Interpolation, denn es kann auch dem Interpolator angehören, der ja die voraus gehenden Abschnitte kannte. Sodann wird Niemand viel Gewicht auf die Behauptung legen wollen, daß die Frage Saul's nach David's Abstammung eine Frage der Verachtung gewesen sei, da doch Abner David's Abstammung auch nicht kennt, und ihn nach Erlegung des Riesen noch eigens über dieselbe befragt. Und wenn die verächtliche Frage sofort für eine Andeutung gehalten wird, daß der König einem Menschen von so niedriger Herkunft sein Versprechen nicht halten könne, so ist dabei übersehen, daß das Versprechen ganz allgemein ausgedrückt war, und somit die niedrige Herkunft nicht als Grund zur Zurücknahme desselben gelten konnte, und daß ohnehin die Erfüllung eines solchen Versprechens nicht durch die Abstammung dessen gehindert werden konnte, der bereits die ehrenvolle Stellung eines königlichen Waffenträgers eingenommen hatte. Dazu kommt, daß Saul seine Tochter dem David später doch zur Frau gab, und sich durch dessen Herkunft nicht abhalten ließ, sein vorausgegangenes Versprechen zu erfüllen (**1 Sam. XVIII. 25 — 29.**). — Desungeachtet scheint uns die Annahme einer Interpolation hier doch manchen Bedenkllichkeiten zu unterliegen. Die Wichtigkeit der Sache mag eine etwas ausführliche Besprechung derselben hier entschuldigen. Was die erste Stelle (**XVII. 12 — 31.**) betrifft, so ist allerdings nach Wegnahme derselben zwischen B. 11. und 32. insofern ein guter Zusammenhang, als sich der 11te Vers an den 32ten leicht anknüpfen ließe. Daß aber dieses bei einer so ganz einfachen und kunstlosen Erzählungsweise, wie wir sie hier haben, kein Beweis für Interpolation sein könne, wird kaum der Bemerkung bedürfen. Wie viele hundert Interpo-

(1) Ebend. S. 133 ff.

lationen ließen sich sonst in den historischen Büchern des alten Bundes nicht aussondern? Es fragt sich daher nur, ob der Inhalt an sich, oder im Verhältniß zur Umgebung für eine Interpolation etwas beweise. In ersterer Hinsicht erinnert man nur an die Derbheit, womit Eliab, dem David begegne, und die er sich gegen einen königlichen Waffenträger nicht hätte erlauben dürfen. Allein abgesehen davon, daß man in leidenschaftlicher Aufregung sich Manches erlaubt, was man unterlassen sollte, so hatte Eliab in dem von der Herde des Vaters herkommenden Bruder jedenfalls nicht den königlichen Waffenträger zu ehren, wenn derselbe auch früher von Saul in den Rang eines solchen erhoben worden war. Was man über das Verhältniß der Stelle zu ihrer Umgebung vorgebracht hat, ist für eine Interpolation ebenfalls nicht sehr beweisend. Warum David nicht mit Saul, sondern von der Herde seines Vaters in's israelitische Lager komme, da er doch schon früher immer um Saul, und sogar sein Waffenträger gewesen, sagt XVII. 15. ausdrücklich: David entfernte sich beim Ausbruche des philistäischen Krieges vom Hofe Saul's, und begab sich wieder zu seinem Vater. Sodann daß im Anfang unseres Abschnittes die schon früher angegebene Abstammung David's wiederholt wird, sollte nicht befremden; der Punkt, von dem an David auf einige Zeit als Israels Retter von der philistäischen Macht die Hauptperson der Geschichte wurde, war hiezu sehr geeignet. Daß endlich David, als er die Lästerung Goliath's hörte, nicht an den König, sondern sogleich an die nächste Umgebung sich wandte, wird sich unter allen Umständen leicht erklären lassen. Durch solche Gründe wird somit hier die Annahme einer Interpolation nur schlecht unterstützt; sie wird aber noch um so verdächtiger, wenn man beachtet, daß sich B. 32. an B. 11. doch etwas abrupt anschließt, und die plötzliche Rede David's, von dem man noch gar nicht weiß, ob und wie er in's Lager gekommen, nothwendig befremdet. Zwar sagt man, es verstehe sich von selbst, wie er in's Lager gekommen, als Waffenträger Saul's habe er eben diesen dorthin begleitet. Allein diese Auskunft ist unstatthaft, so lange man nicht erklärt, warum denn David in dem unmittelbar folgenden achten Abschnitte nicht als Waffenträger erscheine, sondern ganz ohne Waffen, nicht einmal fähig, eine Waffenrüstung zu tragen, völlig in dem Anzuge eines Hirten von der Herde weg, mit Hirtenstab, Hirtentasche und Schleuder. Daß ein königlicher Waffenträger in dieser Weise auf-

treten müsse oder dürfe, wird man doch nicht behaupten. Von Seite Davids aber wäre ein solches Auftreten hier schlechthin unbegreiflich, wenn der vorausgegangene Bericht, wie David beim Ausbruche des philistäischen Krieges zu den Herden seines Vaters zurück, und später erst in's israelitische Lager gekommen sei, fehlen würde. Dazu kommt noch, daß der fragliche Abschnitt unmöglich in seiner jetzigen Gestalt, sei es in einem Volks- oder anderen Buche, unabhängig vom ersten Buch Sam. sich gefunden haben kann. Denn das וַיָּבֹאוּ דָּוִד וְכָל אֲנָשָׁיו בְּיָמֵי שָׁאֵל ב. 23. bezieht sich auf B. 8. — 10. zurück, und wäre schlechthin unverständlich in einer Erzählung, wo Dieses nicht vorausginge. Demnach hat man bei diesem Abschnitte in der That nichts Erhebliches, was für dessen Interpolation spräche, während Anderes entschieden gegen eine solche spricht. — Bedenklicher scheint es um die zweite Stelle (XVII. 54 — XVIII. 5.) zu stehen. Bei dieser ist jedoch vor Allem ein ziemlich häufiges Mißverständniß zu berichtigen. Daß nämlich David erst nach dem Kampfe mit Goliath in Saul's Haus aufgenommen worden sei, wird XVIII. 2. nicht gesagt; diese Stelle sagt vielmehr sogar das Gegentheil, und die Worte: „und er ließ ihn nicht mehr zurückkehren in das Haus seines Vaters“, stehen in augenfälliger Rückbeziehung auf XVII. 15., wornach früher ein solches Zurückkehren Statt gefunden, und behaupten somit indirecte einen frühern Aufenthalt David's in Saul's Hause. Damit fällt von selbst das Andere weg, daß im Sinne dieser Stelle David erst bei genannter Veranlassung dem Saul zufällig bekannt geworden sei. Und daraus geht wiederum hervor, daß Saul's Frage über David XVII. 55. nicht ein völliges Nichtkennen desselben zur Voraussetzung habe. In der That fragt auch Saul gar nicht etwa מַה הָיָה לְךָ, sondern בְּנֵי-יִשָּׁי הֵם וְיָדָעְתָּ וַיֹּאמֶר und zeigt damit genugsam, daß ihm zwar dieser Jüngling selbst, nicht aber sein Vater und seine Herkunft bekannt sei, die er jetzt zu wissen brauchte, weil die Familie des Siegers über Goliath von Abgaben befreit werden mußte (XVII. 25.). Allein auch diese, sagt man, mußte dem Fröhern zufolge dem Saul bekannt sein; er hatte ja schon längst Boten an Isai gesendet und seinen Sohn David an den Hof rufen lassen. Es ist wahr, den Namen von David's Vater hat Saul bei dieser Gelegenheit erfahren, aber wer steht dafür, daß er ihn nachher nicht wieder vergessen habe? und wenn er ihn auch nicht vergaß, so brauchte er jetzt von David's Vater mehr zu wissen, als bloß den Namen

und daß er zu Betlehem wohne. David's Antwort sagt zwar allerdings nur eben dieses B. 58., aber es ist auch anerkannt, daß B. 58. nur den Anfang von David's Antwort enthält, und das Uebrige weggelassen ist; nach diesen Paar Worten David's konnte nicht füglich mit **וַיְהִי כִּבְלֹחֹ לְדָוִד** (XVIII. 1.) fortgefahren werden, sondern durch letztern Ausdruck zeigt der Verfasser gerade, daß David noch vieles Andere gesagt habe, was er hier anzuführen nicht für nöthig halte. Dazu kommt, daß die Stelle XVIII. 1—5., von all Diesem abgesehen, jedenfalls nicht aus genügenden Gründen dem ursprünglichen Verfasser der BB. Sam. abgesprochen wird, wie selbst auch Winer <sup>(1)</sup> wiederum behauptet hat. Ist aber diese Stelle ächt, dann nothwendig auch die vorausgehende; denn an XVII. 53., wo von einem Reden David's keine Silbe vorkommt, ließe sich, nach Hinwegnahme von XVII. 54—58., jenes **וַיְהִי כִּבְלֹחֹ** auf keine Weise anschließen. Was endlich hier als Hauptgrund für eine Interpolation namhaft gemacht wird (B. 54.), ist offenbar gar kein solcher; denn zur Zeit David's war Jerusalem schon längst theilweise in den Händen der Israeliten. Sollte aber David Goliath's Haupt schlechthin nicht nach Jerusalem haben bringen können, so wäre selbst in diesem Falle die Interpolation noch nicht bewiesen. In der Quelle, die der Verf. benützte, konnte **יֵרֵךְ** gestanden haben, womit dann der damalige Aufenthaltsort David's gemeint war; weil nun später Jerusalem Stadt David's genannt wurde, so konnte der Verf. der BB. Sam. dieses statt **יֵרֵךְ** gesetzt haben. — Als ein äußeres Zeugniß für die Richtigkeit läßt sich die alexandr. Uebersetzung anführen, die der obigen Bemerkung zufolge den Abschnitt von jeher hatte, und bei der die Vermuthung, daß sie die Stelle erst durch Origenes erhalten habe, um so grundloser ist, als schon Josephus sie in derselben gelesen hat <sup>(2)</sup>.

#### §. 40. Glaubwürdigkeit.

\* Im Bisherigen sind die wichtigsten Punkte, die man etwa gegen die historische Glaubwürdigkeit dieser Bücher gelten machen könnte und auch gemacht hat, wie Widersprüche, doppelte Berichte über einerlei Begebenheit, Durcheinanderwebung disharmonischer Berichte, bereits besprochen und gezeigt worden, daß die dießfälli-

(1) Bibl. Realw. I. 304.

(2) Arch. Lib. VI. cap. IX. §. 2—5.

gen Behauptungen auf Mißverständnissen und Mißdeutungen beruhen. Die nachgewiesene frühe Abfassungszeit der Bücher Samuels, die Zuverlässigkeit der Quellen, die den Büchern der Könige zu Grunde liegen, geben eine genügende Bürgschaft für ihre historische Glaubwürdigkeit. Dieselbe hat übrigens von Seite der neuern Kritik bei den BB. Sam. weniger Anfechtung erfahren, als bei den BB. der Kön., wo natürlich die Berichte über die prophetische Wirksamkeit des Elias und Elisäus jener Kritik nur fabelhaft vorkommen konnten. Hier können wir aber nur unsere alte Bemerkung wiederholen, daß Erzählungen von Wunderbegebenheiten der Glaubwürdigkeit einer biblischen Schrift nicht den geringsten Eintrag thun können.

## Sechstes Kapitel.

### Die Bücher der Chronik.

#### §. 41. Name und Inhalt.

\* Der hebräische Name der Chronik ist דְּבָרֵי הַיָּמִים, der dem lateinischen *Annales* ungefähr entspricht, und den Inhalt im Ganzen nicht unpassend bezeichnet. Letzteres gilt auch von dem griechischen Namen *Παραλειπόμενα*, den die alexandr. Uebersetzer dem Buche gaben und der auch in die lateinische Uebersetzung übergegangen ist, sofern durch ihn das Buch als eine Ergänzung und Vervollständigung der frühern historischen Bücher des alten Bundes bezeichnet wird (1). Der gewöhnliche Name Chronik rührt von Hieronymus her, welcher im Prolog. galeat. unter Anderem sagt: „דְּבָרֵי הַיָּמִים i. e. *verba dierum*, quod significantius *Chronicon totius divinae historiae* possumus appellare, qui liber apud nos *Paralipomenon primus et secundus*

(1) Daß die Benennung *Παραλειπόμενα* die Chronik als „Ueberreste aus andern historischen Werken,“ wie Rovers glaubt (Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn 1834. S. 95.), bezeichnen wolle, ist sehr unwahrscheinlich. Die alexandr. Uebersetzer hielten das Buch gewiß für ein planmässig bearbeitetes, gut zusammenhängendes Geschichtswerk; dann aber konnten sie es nicht mehr wohl unter dem Gesichtspunkte bloßer Ueberreste aus andern historischen Werken ansehen.

intribatur.“ Daß die beiden Bücher der Chronik im hebräischen Kanon von jeher, wie in hebräischen Handschriften noch jetzt, nur ein Buch waren, erschen wir aus den dießfälligen Angaben des Origenes und Hieronymus (1). Die alexandr. Uebersetzer theilten zuerst die Chronik in zwei Bücher ab; ihnen folgte die Vulgata und nach dieser richtete sich Daniel Bomberg bei seinen vielen hebräischen Bibelausgaben, so daß durch ihn die genannte Abtheilung auch in dem gedruckten hebräischen Bibeltexte allgemein üblich geworden ist (2).

Was den Inhalt betrifft, so enthält der erste Theil des ersten Buches (Kap. I—IX.) „Stammtafeln verschiedener alter und berühmter Geschlechter, nämlich: der Nachkommen Adams bis Abraham (I. 1—28.); der Nachkommen Abrahams und Isaak (I. 28—54); Jakobs und seines Sohnes Juda (II.); des Königs David (III.); Judas (IV. 1—23); Simeons (IV. 24—43); Rubens, Gad und Manasses mit einigen historischen Nachrichten und Angabe ihrer Wohnplätze (V.); zwei Verzeichnisse der Söhne Levis (VI. 1—30); Stammtafeln Hemans und Asaphs (VI. 31—43); Stammtafel Meraris (VI. 44—50); Arons nebst Angabe der Wohnungen der levitischen Geschlechter (VI. 50—81); Verzeichniß der Söhne Isachars (VII. 1—5); Benjamins und Nephthalis (VII. 6—13); Manasses (VII. 14—19); Ephraims mit Angabe der Wohnplätze (VII. 20—29); Assers (VII. 30—40). Ein zweites Verzeichniß der Nachkommen Benjamins mit der Geschlechtsstafel Sauls (VIII.). Verzeichniß der zu Jerusalem wohnenden Familien und der Stämme, zu denen sie gehörten (IX.) (3).“

Auf diese Stammtafeln folgt sodann die zusammenhängende Geschichte. Sie beginnt mit dem letzten unglücklichen Kriege

(1) Origenes sagt: *Παραλειπομένων πρώτη δευτέρα ἐν ἐνὶ, διβρη διαμικ, ὅπερ ἐστὶ λόγος ἡμερῶν.* Euseb. Hist. Eccles. Lib. VI. c. 25. — Und Hieronymus sagt: Hoc primum sciendum est, quod apud Hebraeos liber Paralipomenon unus sit, et apud illos vocatur Dibre Hajamim i. e. verba dierum, qui propter magnitudinem apud nos divisus est, quod nonnulli etiam in Bruto, Ciceronis dialogo, faciunt, ut illum in tres partes secant, cum unus a suo auctore sit editus. Praef. II. in Paralip.

(2) Dieselbe Bemerkung gilt auch von den Büchern Samuels und der Könige.

(3) Theologische Quartalschrift, Tübingen 1831. S. 202.

Sauls gegen die Philister, in welchem seine Söhne umkamen und er selbst sich in sein Schwert stürzte. Mit der Bemerkung, daß ihn dieses zur Strafe für seine Widersetzlichkeit gegen Jehova und sein Geisterbefragen getroffen habe, wird zur Beschreibung der Regierungsgeschichte Davids übergegangen, welche den ganzen noch folgenden Theil des ersten Buches ausfüllt (Kap. X—XXIX.). Die ersten neun Kapitel des zweiten Buches enthalten sodann die Geschichte Salomo's, und der noch übrige Theil dieses Buches (X—XXXVI.) beschreibt die Geschichte des Reiches Juda, mit Ausschluß jener des Reiches Israel, von Rehabeam bis zum Untergange des jüdischen Staates durch die Chaldäer, und gedenkt in den beiden Schlußversen noch der Erlaubniß des Cyrus zur Rückkehr der Exulanten in ihr Vaterland.

#### §. 42. Abfassungszeit und Verfasser.

\* Daß dieses historische Werk erst nach dem Exil geschrieben worden sei, erhellt hinlänglich aus seinem Schlusse (2 Chron. XXXVI. 22. 23.), wo noch der Erlaubniß zur Rückkehr in's Vaterland gedacht wird, welche Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung den hebräischen Exulanten ertheilte. Aber unmittelbar nach dem Exil war keine Zeit, aus der sich ein solches Buch erwarten läßt. Die Besten und Einsichtsvollsten unter den heimgekommenen Exulanten (und nur aus ihrer Mitte konnte ein solches Werk hervorgehen) hatten zunächst für ganz andere Dinge zu sorgen. Die Sicherung der äußerlichen Existenz ihrer Volksgenossen, die Wiederherstellung und Befestigung der heiligen Stadt, die Wiederaufbauung des Tempels und die neue Regelung der religiösen und bürgerlichen Verhältnisse mußten alle ihre Zeit und Sorge so sehr in Anspruch genommen haben, daß etwaige Beschäftigungen mit der heiligen Nationalliteratur höchstens nur in Sammlung und Ordnung und zweckmäßiger Benützung derselben können bestanden haben. Und dieses Urtheil werden wir hinsichtlich des ganzen Zeitraumes vom Ende des Exils bis auf Esra aussprechen dürfen. Dadurch werden wir aber bei der Frage nach der Entstehungszeit der Chronik schon von selbst ungefähr in die Zeit Esra's geführt, wenn schon in dem Buche selbst keine bestimmte Aussage vorkommt, welche dessen Entstehung in Esra's Zeit verlegte (\*). Da nun wirklich auch eine

(\*) Man hat zwar 1 Chron. V. 40. als eine solche Stelle bemerkt

die Tradition den Esra für den Verfasser der Chronik ausgibt (<sup>1</sup>), so werden wir derselben wenigstens insoweit unsere Zustimmung nicht versagen dürfen, als sie die Chronik zur Zeit Esra's entstanden sein läßt. Zwar wird behauptet, daß die Stammtafel Serubbabels (1 Chron. III. 19–24.) weit über Esra herab, frühestens in die Zeit des Darius Schus führe (<sup>2</sup>). Allein vorausgesetzt, diese Stammtafel sei ächt, was geläugnet worden ist (<sup>3</sup>), so ist sie wenigstens nicht durchaus verständlich und darum zu einem Beweise für die Abfassungszeit des Buches jedenfalls nur so weit brauchbar, als ihr Verständniß keinem Zweifel unterliegt. Dieß ist nun zwar mit V. 19–21 a. der Fall, aber diese Verse führen bloß zwei Generationen über Serubbabel herab, und nennen noch Enkel desselben, und mit מְרִיָּה וְרָגִי werden auf einmal einzelne Familien aufgeführt, deren Abstammung gar nicht angegeben ist. Bevor diese Stelle zum fraglichen Beweise gebraucht werden könnte, müßte bewiesen, nicht bloß vermuthet und vorausgesetzt werden, daß שְׁכַרְיָה V. 21. 22. ein Abkömmling Serubbabels, etwa dessen Enkel oder Urenkel gewesen sei, was bis jetzt nicht geschehen ist. Wir werden uns daher, da man außer dieser Stammtafel keine bestimmte Aussage der Chronik namhaft zu machen gewußt hat, welche ihre Entstehung in die Zeit nach Esra versetzte, unbedenklich an jene Tradition halten dürfen, wenn nicht etwa die Chronik durch ihren

gemacht (Quartalschr. 1831. S. 204.). Allein vorausgesetzt, Seraja an dieser Stelle sei einerlei mit Seraja im Buch Esra VII. 1., so konnte doch derselbe und sein Sohn, da sie schon durch Nebukadnezar nach Babel geführt wurden, begreiflich lange vor Esra in Genealogien oder anderswo erwähnt werden.

(1) Die jüdische und christliche Tradition thut dieß einstimmig bis in's 17te Jahrhundert. Die ersten Zweifel aber gegen ihre Richtigkeit (Hobbs., Grot.) suchten dem Buche eine frühere, nicht eine spätere Entstehung zu vindiciren. Der erste, der Letzteres that, war Spinoza, und seine Meinung, daß die Chronik in der makkabäischen Zeit entstanden sei, hat neulich wieder an Gramberg, dem sich de Wette sehr nähert, einen heftigen Bertheidiger gefunden.

(2) Quartalschr. 1831. S. 205.

(3) Früher von Biringa, Heidegger, Karpzov u. A. (vgl. Reil, Hologetischer Versuch über die Bücher der Chronik u. Berlin 1833. S. 45.); später von Eichhorn (Einleitung. III. S. 584.), Dahler (De libror. Paralip. auctorit. et fid. histor. Argent. 1819. pag. 5. 17.) Reil (a. a. D.).



sonstigen Inhalt sich als das Werk einer weit späteren Zeit ausweist. Allein gerade dieses ist nach einer bereits ziemlich herrschenden Ansicht wirklich der Fall. Wir müssen daher die Gründe, auf die sich diese Ansicht zu stützen sucht, noch einer kurzen Prüfung unterwerfen, bevor wir ein bestimmtes Urtheil über die Entstehungszeit der Chronik abgeben können.

Sieht man diese Gründe etwas genauer an, so erscheinen mehrere derselben gleich beim ersten Anblicke von der Art, daß sie nicht einmal eine nachexilische, geschweige denn eine nachexiranische Abfassung beweisen können. Dieß ist der Fall mit der Erwähnung Satan's, dem vorgeblichen Haß gegen Israel, dem levitischen Geiste der Chronik und dem in ihr erwähnten Fasten.

Vorausgesetzt sogar, die Lehre von Satan sei aus dem persischen Religionsystem in die biblischen Schriften übergegangen, so kann dieser Uebergang ja sehr leicht schon während und unmittelbar nach dem Exil Statt gefunden haben; man wird dieses bei jener Voraussetzung um so mehr annehmen müssen, als in den bald nach dem Exil geschriebenen Weissagungen Sacharia's (III. 1. 2.) diese Lehre als eine allbekannte und längst geläufige vorkommt. Dieselbe ist aber keineswegs aus dem persischen Religionsystem in die Bibel gekommen. Denn in der Stelle 1 Chronik XXI. 1. wird der Satan eben so wenig als anderswo in der Bibel Gott gegenüber gestellt, als ein von ihm unabhängiges, selbstständiges Wesen<sup>(1)</sup>, was doch bekanntlich der Fall sein müßte, wenn der biblische Satan der persische Ahriman wäre. Ein böses Wesen aber, dem Guten gegenüber, kennt schon der Petanteuch<sup>(2)</sup>, ob er dasselbe שָׂטָן und שִׁטָּן, oder שָׂטָן nenne, ist hier gleichgültig, da es nur auf die Sache ankommt. Sodann aus 2 Sam. XIX. 23. erhellt hinlänglich, daß schon zu David's Zeit ein böses, die Menschen zum Bösen verleitendes Wesen, genannt Satan, den Hebräern wohl bekannt war<sup>(3)</sup>.

(1) Gramberg hat dieses wohl mit zweifelloser Zuversicht behauptet, aber nicht mit einer Silbe zu beweisen vermocht (die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter u. Halle 1823. S. 21.).

(2) de Wette in den Stud. und Krit. Jahrg. 1837. S. 1001.

(3) Gramberg meint freilich, Satan bedeute hier Feind und Widersacher, und der Sinn sei: warum zeigt ihr euch mir so feindselig u.; aber von Anderem abgesehen, warum steht denn bloß die Einzahl שָׂטָן? wäre das Wort שָׂטָן gebraucht, es hieße gewiß nicht שָׂטָן, sondern שָׂטָנִים.

Was den vermeintlichen Haß des Chronisten gegen Israel betrifft, so ist bekannt, daß zwischen den Reichen Juda und Israel, so lange sie neben einander bestanden, ungeachtet einzelner Annäherungen, doch beständige, oft sehr bittere Feindseligkeiten Statt fanden, deren Keime sogar bis in die davidische und vor-davidische Zeit hinaufreichten <sup>(1)</sup>. Nach dem Exil dagegen existirte gar kein Israel mehr, und ein Haß von Seite Juda's gegen die Bewohner des ehemaligen israelitischen Gebietes war nicht ein Haß gegen Israel, sondern gegen die Samaritaner, welche fast nur fremde Pflanzvölker waren. Haß gegen Israel, wenn er in der Chronik wirklich zu Tage läge, könnte nicht für eine nachexilische, sondern weit eher für eine vorerilische Abfassung etwas beweisen. Wo der israelitische Bilder- und Götzendienst wirklich in Uebung war, und in Verbindung mit politischen Feindseligkeiten auf das Reich Juda den nachtheiligsten Einfluß ausübte, mußte ein eifriger jüdischer Theokrat weit lebhafteren Unwillen und Abscheu gegen solches Unwesen hegen, als zu einer Zeit, wo er dasselbe nur noch in einer fernen Vergangenheit erblickte. Wenn somit der von Gramberg <sup>(2)</sup> und de Wette <sup>(3)</sup> dem Chronisten gemachte Vorwurf des Hasses gegen Israel auch begründet wäre, so könnte er dennoch nicht einmal eine nachexilische Abfassung beweisen, und wir haben daher nicht nöthig, hier noch die Grundlosigkeit dieses Vorwurfs in's Licht zu setzen, obwohl es mit leichter Mühe geschehen könnte <sup>(4)</sup>.

And der Folgerung, die aus dem levitischen Geiste des Buches auf dessen späte Abfassung gezogen wird <sup>(5)</sup>, werden wir bereits sorglos vorübergehen dürfen, nachdem die Aechtheit des Pentateuchs und die frühe Abfassung des Buches Josua fest steht. Die Grundlage dieser Folgerung erscheint jetzt nur als eine offenbar falsche Voraussetzung.

Nicht viel besser verhält es sich mit der Folgerung aus dem 2 Chron. XX. 3. erwähnten Fasten auf eine sehr späte Entstehung der Chronik. Gramberg entblödet sich nicht, zu behaupten,

(1) Vgl. Gesenius, Commentar über den Jesaja x. I. 436. ff.

(2) Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft. Halle. 1823. S. 14. 15.

(3) Beiträge zur Einleitung in's A. T. I. 126. ff.

(4) Vgl. Quartalschr. 1831. S. 271.

(5) de Wette, Einleitung. S. 249.

daß ein solches Fasten, wodurch man sich Jehova's Gnade habe zuwenden wollen, erst in den Tagen des Antiochus Epiphanes üblich geworden sei, während das Fasten in den frühern biblischen Schriften immer nur als Traueräußerung vorkomme, und zum Beweise dafür sogar an 2 Sam. XII. 6. zu erinnern, mit dem Beifügen, David habe aus Betrübniß über die Krankheit seines Sohnes gefastet<sup>(1)</sup>. Dieser falschen Meinung waren auch die Knechte Davids einige Tage lang, ließen sich aber durch David selbst eines Bessern belehren. Das hätte vielleicht auch Gramberg thun sollen. Auf die Frage seiner Knechte nämlich, warum er nicht nach dem Tode seines Sohnes um so mehr faste, da er schon während dessen Krankheit gefastet habe, erwiedert David: „Als das Kind noch lebte, fastete und weinte ich, denn ich dachte: vielleicht begnadigt mich Jehova und das Kind bleibt am Leben u.“ (XII. 22.). Daß es sich auch mit andern Stellen, die Gramberg für seine Behauptung anführt, ähnlich verhalte, hat Reil<sup>(2)</sup> nachgewiesen.

Andere für eine sehr späte Abfassung der Chronik vorgebrachte Gründe beweisen höchstens nur, so weit sie überhaupt dießfalls etwas beweisen, eine nachexilische Abfassung. Dieß ist der Fall mit der Orthographie und Schreibart, mit den angeblichen Mythen, mit der behaupteten 70 jährigen Dauer des Exils, mit der Erwähnung der Dareiken, den vorgeblichen Varianten aus der Quadratschrift und der Stellung des Buches im Kanon.

Hinsichtlich der Orthographie wird das Hauptgewicht auf die sogenannte Scriptio plena gelegt, wodurch der richtigen Aussprache durch die Lesemütter nachgeholfen werden wolle. Allein dieses Gewicht erscheint außerordentlich leicht, wenn man bedenkt, daß die Scriptio defectiva in der Chronik gar oft vorkommt, wo man die entgegengesetzte erwarten sollte, wie z. B. 1 Chron. III. 1., wo אֲמִינִי für אֲמִינִי 2 Sam. III. 2., oder 1 Chron. VI. 4., wo מִשֵּׁי für מִשֵּׁי 2. Mos. VI. 19. geschrieben ist<sup>(3)</sup>. Dieser Umstand zeigt, daß die berührte Schreibweise wenigstens zum Theil mehr eine Eigenthümlichkeit der Chronisten selbst, als seiner Zeit

(1) Die Chronik u. S. 16.

(2) Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra. Berlin. 1833. S. 65. ff.

(3) Quartalschrift. 1831. S. 206.

überhaupt, sein muß. Sofern aber das Letztere auch der Fall sein mag, braucht man keineswegs bis in die Zeiten Alexanders des Großen herabzusteigen, um sie erklärlich zu finden; sie wird vielmehr ihre natürlichste Erklärung in jener Periode der hebräischen Geschichte finden, wo die hebräische Sprache aufhörte, Volkssprache zu sein. Diese Periode begann aber unstreitig mit dem Exil, wenn auch der Wechsel der Sprache nur allmählig vor sich gieng<sup>(1)</sup>, und vielleicht erst um die Zeiten Esra's völlig durchgeführt war. Damit haben wir zugleich den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung der chaldäisirenden Schreibart in der Chronik gewonnen. Zwar könnten wir in dieser Hinsicht zunächst daran erinnern, daß schon zu Jesaia's Zeit die gebildeten Hebräer die chaldäische Sprache verstunden (Jes. XXXVI. 11.), und daß in den Weissagungen des Jeremia, die größtentheils vor dem Exil geschrieben wurden, neben manchen einzelnen Chaldäismen auch ein ganzer chaldäischer Vers (X. 11.) vorkommt,<sup>(2)</sup> und könnten aus solchen Erscheinungen die Folgerung ziehen, daß in einem zu Anfang oder während des Exils geschriebenen Buche eine Schreibart, wie sie in der Chronik vorliege, im Voraus zu erwarten stehe. Wenn wir aber hier auch mehr zugeben und weiter herabsteigen, als wir streng genommen genöthigt sind, so kommen wir doch immer nur bloß in die nacherilische Zeit, weil mit dem Exil auch schon der Wechsel der Sprache beginnt, keineswegs aber in die Zeit Alexanders des Großen oder gar des Antiochus Epiphanes.

Auch der mythologische Beweis, sogar wenn wir ihm die volle Geltung einräumen wollten, deren er sich auf der gegnerischen Seite erfreut, würde nicht nothwendig über Esra's Zeit herabführen. Denn von den Ereignissen, mit welchen die vermeintlichen Mythen der Chronik in Verbindung gebracht werden, war doch gewiß jeder nacherilische Schriftsteller auch schon vor Esra so weit entfernt, daß sich bis auf seine Zeit fabelhafte Erzählungen über dieselben bilden konnten. Oder warum sollte die Volkssage gerade nur nach Esra, und nicht schon vor ihm im Stande gewesen sein, über die längst vergangenen Zeiten der

(1) Junz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 2c. Berlin. 1832. S. 7.

(2) Jahn, Einleitung. II. 568. — de Wette, Einleitung. S. 314.

früheren Könige Mythen in Umlauf zu bringen? Wenigstens hat uns noch Niemand eine chronologische Tabelle mitgetheilt, aus der wir mit Sicherheit abnehmen könnten, welche Reihe von Jahren in den verschiedenen Weltaltern erforderlich sei, bis sich über einen gewissen Zeitraum Mythen bilden können. Da noch überdies die neuere Kritik den größten Theil der Mythen in der Chronik nicht einmal aus der Volksage, sondern nur aus dem Dichtungsvermögen des Chronisten herleitet, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß es vor Esra so gut als nach ihm einem Betrüger möglich gewesen sei, allerlei Geschichtchen auszusinnen, um damit die Geschichte zu entstellen.

Wie lang das Exil gedauert habe, konnte ohne Zweifel gleich am Ende desselben so gut, als einige hundert Jahre später, gesagt, und sicher im ersten Falle so gut, wie im zweiten, ein Irrthum begangen werden, wenn etwa die Angabe einer 70jährigen Dauer eine irrige ist. Zum Beweise dafür dient hinlänglich der Umstand, daß auch die anerkannt ächten Weissagungen des Sacharja, die nicht lange nach dem Exil verfaßt wurden, ein 70jähriges Exil kennen (I. 12. VII. 5.) (1). Ob wir nun diesem Propheten und dem Chronisten mehr Glauben zu schenken haben, oder einem Kritiker, wie Gramberg, der ihre Angabe mit Berthold's (2) und de Wette's (3) Zustimmung für falsch erklärt, das Exil sogar bloß 22 Jahre (von 558 bis 536) dauern läßt (4), kann keinem Zweifel unterliegen, da Gramberg jedenfalls unrichtig gefolgert und sich dadurch unzuverlässig bewiesen hat. Er hat aber seiner falschen Folgerung auch falsche Behauptungen unterlegt, wie daraus erhellt, daß im vierten Jahre Jojakim's Jerusalem zum ersten Male von den Chaldäern erobert, das jüdische Land zinsbar gemacht, und zuverlässig auch ein Theil der Einwohner, wenn dieß gleich 2 Kön. XXIV. 1. nicht ausdrücklich gesagt wird, in die Gefangenschaft abgeführt wurde (Dan. I. 1. 2.). Vom vierten Jahre Jojakim's aber bis zum ersten Jahre des Cyrus verflossen 70 Jahre (5). Somit ist des Chronisten

(1) Reil, Apologetischer Versuch 1c. S. 18.

(2) Einleitung. III. 983 f.

(3) Einleitung, 4te Ausg. S. 238. In der 5ten Ausg. S. 248. hat jedoch de Wette diesen Punkt verschwiegen, d. h. wieder aufgegeben.

(4) Gramberg, die Chronik 1c. S. 17—19.

(5) Vgl. Reil, Apologetischer Versuch 1c. S. 21. ff.

Anlage wahr, Gramberg's Behauptung aber falsch. Die ihm ganz eigene Chronologie, wonach der wenigstens 50jährige Zeitraum zwischen Nebukadnezar's neunzehntem und Cyrus' erstem Regierungsjahre <sup>(1)</sup> auf 22 Jahre zusammenschmilzt, werden wir nun wohl dem Dunkel überlassen dürfen, in dem sie sich befindet.

Daß in der Chronik Dareiken erwähnt werden, betrachtet Gramberg nur als Beweis, „daß der Chronist nach Esra lebte und schrieb,“ nicht aber daß er dem makkabäischen Zeitalter angehöre. Da er indessen Letzteres doch beweisen will, hätte er diese Stelle nicht berühren sollen, denn sie ist ein Beweis dagegen, weil man in der makkabäischen Zeit nicht nach persischem Geld rechnete <sup>(2)</sup>. Aber nicht einmal in die Zeit nach Esra führt diese Münze. Denn vorausgesetzt sogar, die Dareiken seien von Darius Hystaspis zuerst geprägt worden, so könnte doch ihre Erwähnung in einem nachexilischen Buche der Hebräer noch vor Esra keineswegs befremden, weil ja zur Zeit des genannten Königs schon (Esra VI. 8.) persisches Geld nach Palästina kam, und dieses Land ohnehin persische Provinz war, und die persische Münze wohl kennen mußte. Aber die Dareiken sind zuverlässig älter, als Darius Hystaspis und rühren, wenn doch von einem Darius, eher von Darius Medus her. Aber selbst der Name Dareikos scheint keineswegs aus dem Namen Darius entstanden, sondern erst später des Gleichklangs wegen mit demselben combinirt worden zu sein; das hebr. דָּרִיָּקֹן oder דָּרְבָּכֹן hängt wenigstens mit dem Namen דָּרִיָּשׁ offenbar nicht zusammen <sup>(3)</sup>, sondern weit eher mit dem persischen دَارَا oder دَرَا (König) und bedeutet königliche Münze überhaupt <sup>(4)</sup>, keineswegs aber „Münze des Darius,“ selbst wenn dieser Name aus دَارَا entstanden sein sollte.

Was die aus der Quadratschrift angeblich entstandenen Ba-

(1) Reil, ebend. S. 31. — de Wette, Archäologie. S. 44.

(2) Quartalschr. 1831. S. 209. — Rovers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn. 1834. S. 26 f.

(3) Quartalschr. a. a. O.

(4) Winer bibl. Realw. I. 292.

rianten <sup>(1)</sup> betrifft, so ist die daraus gezogene Folgerung auf eine sehr späte Abfassung der Chronik schon desshalb höchst unsicher, weil die Zeit, wo die Quadratschrift an die Stelle der alten Münzschrift getreten ist, nicht genau bekannt, und die Gründe, die man für einen sehr späten dießfälligen Wechsel vorgebracht hat, keineswegs genügend sind <sup>(2)</sup>. Als natürlichste Veranlassung zu diesem Wechsel, wie zur Vertauschung der hebräischen Sprache mit der chaldäischen, erscheint immerhin das Exil. Wenn man nun auch erst zu Esra's Zeit die heilige Schrift mit dem neuen Alphabete geschrieben hätte, so würde der fragliche Grund eben doch nicht über Esra's Zeit herabführen <sup>(3)</sup>. Wie aber dem auch sei, die Sache selbst ist im höchsten Grade unzuverlässig, so daß selbst de Wette seine dießfalls geäußerte frühere Ansicht wieder in Zweifel gestellt hat <sup>(4)</sup>. Denn manche Varianten, die sich allerdings aus der Quadratschrift erklären lassen, können eben so gut auch durch die samaritanische Schrift veranlaßt worden sein, wie z. B. die Verwechslung von  $\gamma$  und  $\gamma$ , die auch in der alten Schrift eine ähnliche Gestalt haben ( $\text{ז} = \gamma$ ,  $\text{ז} = \gamma$ ). Andere erklären sich allerdings leichter aus der Quadratschrift als aus der samaritanischen, wie z. B. die Verwechslung von  $\gamma$  und  $\gamma$ , die in der alten Schrift keineswegs so ähnlich sind ( $\text{ז} = \gamma$ ,  $\text{ז} = \gamma$ ), wie Hävernici vorauszusetzen scheint <sup>(5)</sup>; aber hier hat noch Niemand bewiesen, daß solche Varianten gerade dem Chronisten und nicht vielmehr den späteren Abschreibern bei zu messen seien. Und da überdies noch Varianten vorkommen, die sich weder aus der frühern noch aus der späteren Schrift erklären lassen, und somit theils von den Abschreibern, theils sogar von

(1) Gramberg, die Chronik 1c. S. 39.

(2) Vgl. Thl. I. S. 59. ff.

(3) Die Bemerkung, daß die Samaritaner ihren mit dem alten Alphabet geschriebenen Pentateuch erst lange nach Esra von den Juden erhalten und somit die Juden noch damals sich des alten Alphabetes bedient haben, würde hier selbst dann vergeblich sein, wenn Ersteres vollkommen erwiesen wäre; denn die Samaritaner würden selbst ein mit der Quadratschrift geschriebenes Exemplar des Pentateuchs in ihre alte Schrift umgeschrieben haben, weil ihnen nur diese, nicht jene, geläufig war.

(4) Vergl. Einleitung. 3te Ausg. S. 276. 4te Ausg. S. 239. 5te Ausg. S. 249.

(5) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 277.

den Quellen des Chronisten herrühren, theils auch Versetzen oder Verbesserungen von ihm selbst sein mögen, die von aller Buchstabenfigur unabhängig waren; so verliert der fragliche Beweisgrund in der That auch jeden Schein von Beweisraft.

Nicht besser steht es mit einem andern Beweisgrunde, den man aus der Stellung des Buches im Kanon hergeleitet hat. Daß es nämlich in diesem die letzte Stelle einnimmt, bezeichnet man als einen Grund dafür, daß es auch zuletzt entstanden sein müsse <sup>(1)</sup>. Dieses möchte einer nähern Besprechung werth sein, wenn die biblischen Bücher in unserm hebräischen Kanon in chronologischer Ordnung aufeinanderfolgten. Daß aber dies nicht der Fall ist <sup>(2)</sup> und die Klaglieder Jeremia's z. B. oder das Buch Ruth geraume Zeit vor der Psalmenammlung entstanden sind, hinter welcher sie stehen, weiß Jedermann. Wenn aber jenes auch der Fall wäre, so würde auf der gegnerischen Seite wenigstens die Befugniß fehlen, sich darauf zu berufen, weil derartigen Zeugnissen dort überhaupt keine Beweisraft zugestanden wird, und schwerlich genügende Gründe zu finden wären, um gerade hier eine Ausnahme zu rechtfertigen. Und wenn man auch sogar eine solche noch einräumen wollte, so wäre bei diesem Punkte die gegnerische Beweisführung erst nichts weiter, als eine *petitio principii*, so lange sie den vorgeblich späten Abschluß des alttestamentl. Kanons nicht genügend zu beweisen vermag.

Nur einen einzigen Grund, der wirklich die Entstehung der Chronik über Esra's Zeit herabrücken könnte, hat man namhaft zu machen gewußt, nämlich, daß eine Urkunde aus Nehemia's Zeit (Nehem. XI.) in der Chronik sehr entstellt worden sei (1 Chron. IX.) <sup>(3)</sup>. Allein hier ist man den Beweis, daß dem

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 986. — Gramberg, die Chronik 1c. S. 2. — de Wette, Einleitung. S. 249.

(2) Vgl. Reil, Apologetischer Versuch 1c. S. 73. — Selbst de Wette hat dieses neulich (Einleitung, 5te Ausg. S. 249.) wieder zugestanden und gegen Bertholdt gelten gemacht, wiewohl er die Stellung der Chronik im Kanon immer noch als Beweis „von einem späteren (früher hieß es statt dessen „von einem sehr späten“ z. B. 4te Ausg. S. 239.) Zeitalter“ anführt. Auch Bertholdt selbst behauptet anderwärts, daß die Aufeinanderfolge der Hagiographa nicht chronologisch sei (Daniel aus dem Hebräisch-aramäischen neu übersezt und erklärt 1c. Bd. I. S. 39 f.).

(3) de Wette, Einleitung. S. 248.



bezeichneten Abschnitte der Chronik der andere im Buch Nehem. zu Grunde liege, ganz und gar schuldig geblieben. de Wette weiß in der That nur Unbedeutendes vorzubringen nicht sofast dafür, daß die Chronik das Verzeichniß im B. Nehem. entstelle, als nur dafür daß beide parallel seien <sup>(1)</sup>. Aber dieses vorausgesetzt, könnte ja die Entstellung immer noch im Buch Nehemia statt gefunden haben, was sich sogar leichter wahrscheinlich machen ließe als der umgekehrte Fall <sup>(2)</sup>. Uebrigens ist der Parallelismus der beiden Abschnitte selbst augenscheinlich nur ein Vorgeben. Die Einleitung zu den beiden Verzeichnissen ist allerdings ziemlich gleichförmig; allein wenn der Chronist eine gewisse vorerilische Sachlage berichten und der Verfasser des Buches Nehemia ein Gleiches für die nacherilische Zeit thun wollte, so hatten beide ihre Berichte mit ungefähr gleichen Vorbemerkungen einzuleiten, und es könnte für einen Parallelismus der Berichte selbst nichts beweisen, wenn der eine die Vorbemerkung geradezu vom andern entlehnt hätte, was doch offenbar nicht geschehen ist. Sieht man aber die Verzeichnisse selbst genauer an, so gehört schon viel Phantasie dazu, beide nur aus einer gemeinsamen Quelle herzuleiten, geschweige denn, daß eine aus dem andern entstehen zu lassen. Der Bericht des Chronisten bezieht sich ausdrücklich und wiederholt auf vorerilische Verhältnisse (B. 2. 19 ff.), wie selbst de Wette eingesteht, jener des Buches Nehem. dagegen auf nacherilische (B. 20 ff.). Der Anfang der beiderseitigen Verhältnisse ist völlig verschieden, nachher stimmen einige Namen mit einander überein, dann aber wird die Abweichung wieder eine totale, so daß man sich nur durch die Annahme zu helfen gewußt hat, es sei in der Chronik B. 18—33. ein „späterer Zusatz und eine Abweichung von dem Hauptzwecke der ganzen Liste“ <sup>(3)</sup>. Was

---

(1) de Wette, Einleitung. S. 244.

(2) Daß z. B. in der Chronik B. 4. noch der Söhne Ephraim's und Manasse's gedacht wird, „von denen doch nachher weiter nicht die Rede ist,“ steht wahrlich keiner Entstellung des andern Abschnittes gleich, wie de Wette meint (Einf. S. 245.); vielmehr konnte der Chronist keine Ursache haben, zum Verzeichnisse des Nehem. diesen Zusatz zu machen, wenn er nicht einzelne Personen aus den genannten Stämmen anführen wollte, wogegen gerade ein Späterer, der das Verzeichniß der Chronik benützte, den Beisatz für überflüssig oder fehlerhaft halten und weglassen konnte.

(3) de Wette, Einleitung. S. 245.

Können nun bei zwei solchen Verzeichnissen, wo fast alles wesentlich verschieden ist, einige gleiche oder ähnliche Namen für die Einerleiheit beweisen? Ist es ja doch bekannt, daß von arabischen Schriftstellern gar häufig bei Erwähnung einer Person noch eine ganze Reihe von Vorfahren mit genannt wird, um dieselbe von andern gleichnamigen Personen gleichnamiger Eltern und Voreltern zu unterscheiden, und daß gerade bei den Hebräern die beländige Wiederholung der einmal üblichen Namen in einer Familie Sitte war.

Somit steht der alten Ueberlieferung, wonach die Chronik in Esra's Zeit entstanden sein soll, der Inhalt des Buches nicht entgegen, und daß man nur solche Gründe gegen sie vorzubringen gewußt hat, die aller Beweiskraft entbehren, kann nur zu ihrer Empfehlung und Bestätigung dienen.

Die Frage nach dem Verfasser selbst aber, und ob Esra wirklich als solcher anzusehen sei, hängt mit der Frage nach dem Verfasser des Buches Esra zusammen, weil dieses mit der Chronik einerlei Verfasser hat. Hier haben wir nur noch diese Einerleiheit des beiderseitigen Verfassers nachzuweisen.

Dieselbe ergibt sich aus dem Anfang des Buches Esra, verglichen mit dem Schlusse der Chronik. Daß nämlich der letztere im Anfange des Buches Esra nur wiederholt werde und nicht das umgekehrte Verhältniß Statt finde, erhellt daraus, daß in der Chronik die Stelle mit dem Vorausgehenden durch das verbindende  $\gamma$  gut zusammenhängt und sich an dasselbe durch die Verweisung auf eine vorher berührte Weissagung Jeremia's sehr eng anschließt <sup>(1)</sup>, während sie im Buch Esra ziemlich abrupt dasteht und wegen dergleichen Rückweisung auf Jeremia ohne Beziehung der Chronik nicht einmal ganz verständlich ist, und dazu noch erleichternde Lesarten hat <sup>(2)</sup>. Ist dieß richtig, so muß man den Anfang des Buches Esra von demselben Verfasser herleiten, wie den Schluß der Chronik. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß ein Anderer ein selbstständiges Geschichtswerk auf eine so sonderbare Weise mit einem fremdbartigen Abschnitte sollte

(1) Rovers, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. Bonn 1834. S. 13 f.

(2) Reil, Apologetischer Versuch etc. S. 92. "

begonnen und vollends noch das copulative  $\gamma$  vorangestellt haben <sup>(1)</sup>, während sich dieser Anfang des Buches leicht erklären läßt, wenn er vom Verfasser der Chronik selbst herrührt. Dieser nämlich hatte sein Buch mit der Nachricht geschlossen, daß Cyrus den israelitischen Exulanten die Erlaubniß zur Heimkehr ertheilt habe, und hatte den Inhalt des betreffenden Decretes zum Theil noch angeführt, dann aber plötzlich abgebrochen <sup>(2)</sup>. Wenn er nun in einer weiteren Schrift die nachexilische Geschichte der Juden beschreiben und von jenem Decret, als dem Beginne der nachexilischen Zeit, ausgehen wollte, so war von seiner Seite nichts natürlicher, als dasselbe ebenso einzuleiten, wie er es bereits am Schlusse seines frühern Buches gethan hatte. Gleich wie aber schon aus diesem Grunde dem Chronisten der Anfang des Buches Esra zugeschrieben werden muß, ebenso auch darum, weil dieser gerade das enthält, was der Chronist am Ende seines Buches durch einen abgebrochenen Schluß noch vorenthält, aber erwarten läßt und sogar mittheilen zu wollen scheint, nur bei einer andern Gelegenheit. Bestätigt und über jeden Zweifel erhoben wird dieses noch dadurch, daß die Eigenthümlichkeiten der Chronik in Sprache und Darstellungsweise auch im Anfang des Buches Esra sich wieder finden <sup>(3)</sup>. Ist aber das erste Kapitel des Buches Esra vom Verf. der Chronik, dann nothwendig das ganze Buch Esra; denn das erste Kapitel hängt mit dem zweiten auf unzertrennliche Weise zusammen <sup>(4)</sup>, und das ganze Buch bildet ein einheitliches planmäßiges Geschichtswerk, dessen einzelne Theile und Abschnitte wenigstens in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Zusammensetzung nicht von verschiedenen Verfassern herrühren können. Auch ziehen sich die vorherührten Eigenthümlichkeiten eines und desselben Verfassers durch das ganze Buch hindurch <sup>(5)</sup>. — Somit haben die Chronik und das Buch Esra einerlei Verfasser.

(1) Eine ganz andere Bewandniß hat es mit dem  $\gamma$  in  $\gamma\gamma\gamma$ , das einigen biblischen Büchern voransteht, aber hier nur mit Unrecht als ein analoger Fall namhaft gemacht werden könnte (Reil, a. a. O. S. 91.).

(2) Movers, Kritische Untersuchungen ic. S. 14.

(3) Ebend. S. 22 f.

(4) Ebend. S. 14.

(5) Ebend. S. 17.

§ 15. Verhältniß der Chronik zu den frühern historischen Büchern des A. T.

\* Die Bücher der Chronik enthalten, wie sich schon aus obiger (§ 41.) Inhaltsangabe erschen läßt, eine Menge von Berichten, die sich bereits in frühern alttestamentlichen Schriften vorfinden. Wir müssen hier dieselben mit den älteren parallelen Berichten noch näher vergleichen, um vorläufig theils von den Eigenthümlichkeiten des Buches eine genauere Kenntniß, theils für ein Urtheil über die Quellenbenützung und Glaubwürdigkeit seines Verfassers einen sichern Anhaltspunkt zu gewinnen.

I. Was zuvörderst die Stammtafeln betrifft, so läßt sich die größere Zahl derselben in den älteren biblischen Büchern gar nicht nachweisen. Und da es ausserdem bei mehreren streitig ist, ob sie aus diesen Büchern oder aus anderen Quellen, die dem Chronisten zu Gebote standen, entnommen seien, so bleiben verhältnißmäßig nur noch wenige übrig, die sich unbedenklich als Aneignung des Chronisten aus jenen Büchern bezeichnen lassen. Dieß sind die Stammtafeln von Kap. I. 1. bis Kap. II. 2. (1), welche im Wesentlichen ebenso in der Genesis, wie in der Chronik, vorkommen, nur daß sie nicht wörtlich, sondern möglichst abgekürzt, aus jener in diese aufgenommen sind. Die Abkürzung besteht hauptsächlich darin, daß die Chronik das Abstammungsverhältniß durch כִּי, בְּנֵי, יִלְד, weit sparsamer als die Genesis, ausdrückt, zuweilen auch ganz verschweigt, und die Eigennamen nur in der gehörigen Reihenfolge ohne alle Verbindungsglieder zusammenstellt. Letzteres geschieht namentlich in der Stammtafel Adam's I. 1—4. und in der Stammtafel Noach's I. 24—27., wo die Genesis (vgl. V. XI. 10—26.) beide Male nicht nur die Abstammung der einzelnen Patriarchen, sondern auch die Dauer ihrer Lebenszeit ausdrücklich und genau angibt. Ausserdem übergeht der Chronist auch die historischen Notizen, welche in den Stammtafeln der Genesis an einzelne Personen geknüpft sind, wie z. B. über Henoch's frommen Wandel (V. 24.), über die Zerstreuung der Völker (X. 5.), über Nimrod's Herrschaft zu Babel (X. 9—12.) u. c., und läßt auch eine Nebenlinie (die

(1) Reil, Apologetischer Versuch u. S. 160 ff.

Söhne Deban's 1 Mos. XXV. 3.) geradezu weg ('). Erhebliche genealogische Verschiedenheiten aber zwischen der Chronik und Genesis finden hier weiter nicht Statt, außer daß Chimna in der Chronik (I. 36.) als ein Sohn, in der Genesis dagegen (XXXVI. 12.) als ein Rebsweib des Eliphas erscheint. Dieß ist aber wahrscheinlich nur Folge eines Abschreibefehlers, dergleichen in den genealogischen Tabellen sich mehrere nachweisen lassen, und kann nichts gegen die Herübernahme der Stammtafel Esau's aus der Genesis beweisen. Es ist ja anerkannt, daß einzelne Eigennamen, mit denen in der Chronik offenbar dieselben Personen, wie in der Genesis, gemeint sind, in jener ziemlich anders lauten, als in dieser, wie z. B. רִמְמָה (1 Chron. I. 6.) und רִמְמָה (1 Mos. X. 3.), תְּרַשָּׁשׁ (1 Chron. I. 7.) und תְּרַשָּׁשׁ (1 Mos. X. 4.), מִשֶּׁה (1 Chron. I. 17.) und מִשֶּׁה (1 Mos. X. 23.) u. s. w. (').

Weit zahlreicher als die angeführten Stammtafeln sind diejenigen, zu denen in den frühern Büchern gar keine Parallelen gefunden werden können, selbst von denjenigen nicht, welche die Stammtafeln der Chronik durchweg aus andern alttestamentlichen Schriften herzulekten suchen, um sodann eben diese, wenn sie auch nicht ganz ausreichen, als die alleinige Quelle des Chronisten bezeichnen zu können. Von dieser Art sind die Abschnitte II. 18—53. III. 16—24. IV. 2—23. 34—43. V. 1—26. 33—36. VI. 1—34., welche die neuere Kritik ohne Umstände für willführliche Zugabe und Dichtung des Chronisten ausgibt (').

Nun bleibt freilich noch eine ziemliche Anzahl von Stammtafeln übrig, wovon die Namen wenigstens theilweise auch in andern alttestamentlichen Büchern vorkommen, wiewohl nirgends gerade so, wie in der Chronik, sondern regelmäßig so, daß die

(1) Ob die Weglassung des מִשֶּׁה I. 17., so daß Uz, Chul u. alt Söhne Sem's erscheinen, da sie doch nach 1 Mos. X. 23. Söhne Aram's, und somit Enkel Sem's sind, vom Chronisten selbst herrühre, oder das Verschweigen eines Abschreibers sei, kann gezweifelt werden. Ersteres würde sich jedoch sehr leicht daraus erklären, daß der Chronist hier wieder, wie im Anfang seiner Schrift, das Abstammungsverhältniß, das er doch als bekannt voraussetzen konnte, verschwiegen hätte.

(2) Vgl. Movers, Kritische Untersuchungen u. S. 65.

(3) Gramberg, die Chronik u. S. 53. 54. 68. 69. — Vgl. dagegen Reil, Apologetischer Versuch u. S. 167—193.

Chronik zugleich einzelne Personen auführt, deren Erwähnung man anderwärts vergeblich sucht. In Betreff der dießfälligen Einzelheiten, deren nähere Beurtheilung hier zu viel Raum einnehmen würde, müssen wir auf Rovers <sup>(1)</sup> und Reil <sup>(2)</sup> verweisen, im Allgemeinen aber bemerken, daß die Meinung, der Chronist habe diese Genealogien aus andern alttestamentlichen Büchern zusammengetragen, durchweg sehr erhebliche Schwierigkeiten zu beseitigen hätte, die sie inzwischen mehr nur zu umgehen, als wirklich zu überwinden gewußt hat. — Wir wollen dieß nur an ein paar Beispielen zeigen, wo die Entlehnung sich ungefähr am ehesten vermuthen läßt, und auch mit vieler Zuversicht behauptet worden ist. Von der Stelle 1 Chron. II. 6. wird versichert, sie sei aus 1 Kön. V. 11. genommen, und während Rovers die beiderseitigen Differenzen nur durch „die Annahmegenealogischer Combinationen verschiedener Verfasser“ erklären zu können glaubt <sup>(3)</sup>, hält Häverniel die beiderseits genannten Personen für identisch, und meint, sie seien nur das eine Mal Esrachiten, das andere Mal Söhne Nachols genannt <sup>(4)</sup>. Vorangesezt jedoch, אֶזְרָחִי sei nom. gentil. von עֶזְרָא und nicht vielmehr von אֶזְרָח, was doch weit näher liegt <sup>(5)</sup>, so werden die genannten Personen nicht etwa in der Chronik als Esrachiten und im ersten Buch der Könige als Söhne Nachols bezeichnet, sondern an letzterer Stelle sind אֶזְרָחִי und בְּנֵי מְדוּלָּה als Bezeichnungen verschiedener Abstammung einander entgegengesetzt. Hätten die aufgezählten Personen dem Verfasser in gleicher Weise als Esrachiten gegolten, so würde er sie wohl auch in gleicher Weise als solche bezeichnet haben. Dazu kommt, daß er statt des עֶזְרָא der Chronik einen עֶזְרָא nennt, wobei wieder die Einseitigkeit der Person begründetem Zweifel unterstellt werden kann. Ueberdieß gehören die in der Chronik aufgezählten Personen dem Stamme Juda an, die im ersten B. der Kön. aber ohne Zweifel dem Stamm Levi; denn Ethan der Esrachite ist sicherlich einerlei Person mit dem Ps. LXXXIX. 1. und 1 Chron. VI. 29.

(1) Kritische Untersuchungen u. S. 166 ff. 235 ff. —

(2) a. a. O. S. 160 ff.

(3) a. a. O. S. 237.

(4) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 180.

(5) Reil, Apologetischer Versuch u. S. 164.

genannten Ethan, der höchst wahrscheinlich unter die von David aufgestellten Ruffvorsteher, jedenfalls unter die Leviten gehörte, denen man ohne Zweifel auch die Söhne Nachol's schon wegen der ihnen beigelegten Weisheit wird zählen müssen. Somit haben 1 Chron. II. 6. und 1 Kön. V. 11. nichts gemein, als ein paar Namen, mit denen aber ganz verschiedene Personen bezeichnet werden. Nicht viel besser steht es mit der angeblichen Entlehnung von 1 Chron. VI. 7. aus 2 Mos. VI. 23. 24. <sup>(1)</sup>. Schon die beiderseitigen Namen sind nicht durchaus dieselben, indem die Chronik Amminadab setzt, wo im Exodus Izhar steht. Ausserdem ist zwischen beiden Stellen die größte Differenz. Im Exodus sind Assir, Elkana und Abiasaph drei Söhne Korah's, in der Chronik dagegen sind sie in das Verhältniß der Abstammung von einander gesetzt. Dieses Abstammungsverhältniß kam der Chronist jedenfalls nicht aus dem Exodus, sondern nur aus irgend einer andern Quelle entnommen oder geradezu gebichtet haben. Im erstern Falle (die Unstatthaftigkeit des letztern, wo er als Urkundensälscher erscheinen würde, wird später nachgewiesen werden), hat er begreiflicher Weise die Namen selbst aus der nämlichen Quelle entnommen, und es sind dann mit denselben ganz andere Personen als im Exodus bezeichnet, und von einer Entlehnung aus diesem keine Rede. — Da es sich nun auch mit den übrigen in diese Klasse gehörigen Genealogien ähnlich verhält, so werden wir dieselben wohl nicht aus den älteren biblischen Büchern, sondern nur aus anderen für uns verlorenen Quellen herleiten dürfen.

II. Was den eigentlich historischen Theil der Chronik und sein Verhältniß zu frühern biblischen Schriften betrifft, so kommen vorzugsweise die Bücher Samuels und der Könige in Betracht <sup>(2)</sup>, mit denen die Chronik über vierzig parallele Abschnitte von größerem oder kleinerem Umfange aufweist <sup>(3)</sup>. Diese Abschnitte stimmen zwar oft wörtlich mit einander überein, weichen aber auch oft, und zwar mitunter sehr bedeutend, von einander ab. Die Abweichungen in der Chronik, den Büchern der Könige gegen-

(1) Rovers, kritische Untersuchungen u. S. 236.

(2) Wir wollen sie im Nachfolgenden der Kürze wegen, gleich den LXX. und Vulg. mit dem gemeinsamen Namen „Bücher der Könige“ bezeichnen.

(3) Quartalschr. 1831. S. 210 f. — de Wette, Einleitung, S. 247 f.

über, pflegt man als Aenderungen, Auslassungen und Zusätze zu bezeichnen <sup>(1)</sup>. Weil jedoch diese Bezeichnungsweise schon voraussetzt, daß die gemeinsamen Abschnitte aus den Büchern der Könige in die Chronik übergegangen seien, so können wir uns hier nicht wohl nach derselben richten, ohne wenigstens mißverständlich zu werden. Wir vergleichen sofort die fraglichen Abschnitte, ohne uns noch um die Ursachen ihrer Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu kümmern, nur überhaupt in sprachlicher und sachlicher Hinsicht mit einander.

A. Die sprachlichen Abweichungen der Chronik von den Büchern der Könige sind theils orthographisch, theils grammatisch, theils syntactisch.

Von ersterer Art ist a) die sogenannte scriptio plena statt der frühern scriptio defectiva, z. B. דָּרָר (1. Chron. II. 15. III. 1. 9. c.) für דָּרָר (Ruth IV. 17. 22. 1 Sam. XVI. 13. 19—23. c.) לְשֹׁאֵל-לֵי (1. Chron. XVIII. 10.) für לְשֹׁאֵל-לֵי (2. Sam. VIII. 10.) <sup>(2)</sup>. b) Die nach der späteren chaldaisirenden Aussprache modificirte Schreibweise, wie namentlich die Verwechslung des א und ה am Anfang und Ende der Wörter, z. B. דִּרְהָ (1. Chron. XIII. 12.) für אִרְהָ (2. Sam. VI. 9.), דִּרְהָ (2. Chron. X. 18.) für אִרְהָ (1. Kön. XII. 18.), יִרְשָׁה (2. Chron. XXVII. 1.) für יִרְשָׁה (2. Kön. XV. 33), und die Auflösung des Dagesch forte in einen eigenen Buchstaben, z. B. דְּרָמָשֶׁק für das in den Büchern der Kön. übliche דְּרָמָשֶׁק <sup>(3)</sup>.

Grammatischer Art ist a) die regelmäßige und richtige Schreibweise statt der in den Büchern der Kön. zuweilen unregelmäßigen, verstümmelten oder unrichtigen, z. B. סִבֵּב (2. Chron. XXI. 9.) für סִבֵּב (2. Kön. VIII. 21.), מְבִיא (1. Chron. XI. 2.) für מְבִי (2. Sam. V. 2.), בָּפָא (2. Chron. IX. 18.) für בָּפָה (1. Kön. X. 19.), וְיָהּ (2. Chron. XVIII. 23. 33.) für וְיָהּ (1. Kön. XXII. 24. 34.) <sup>(4)</sup>; b) spätere Formenbildung statt der frühern, z. B. מְלִכָּה (1. Chron. XIV. 2. XVII. 11. 14.) für das ältere מְלִכָּה (2. Sam. V. 12. VII. 12. 16.), מְחֻזָּק (2. Chron. VI. 21.) für מְחֻזָּק (1. Kön. VIII. 30.), Weglassung des ה bei

(1) Quartalschrift a. a. D. — Movers kritische Untersuchungen u. S. 199 ff.

(2) Vergl. Movers, a. a. D. S. 200.

(3) Ebend. 201.

(4) Ebend. 202.



der 2ten Pers. praet. masc. sing., des ך bei der 2ten und 3ten Pers. plur. fut. des ה beim Imperativ und des נא beim Imperat. und Fut. (¹); c) spätere Constructionsweisen, wie namentlich die Vermeidung des Infinit. absol. beim verb. finit. und dagegen die Setzung des pronom. pers. zu demselben, auch der öftere Gebrauch von Präpositionen (bei den Zeitwörtern der Bewegung gewöhnlich ל oder ה locale), wo die frühern Schriften bloß den Accusat. haben (²).

Erklärend für die BB. der Kön. ist der sprachliche Ausdruck der Chronik dadurch, a) daß dieselbe statt alter und ungewöhnlicher Ausdrücke neuere und gewöhnlichere gebraucht, z. B. סֹרַר (1. Chron. XXI. 2.) für מָקָר (2. Sam. XXIV. 2.), הִסָּךְ (2. Chron. IX. 12.) für כִּרְה (1. Kön. IX. 7.) (³); b) daß sie ungewöhnliche geographische Namen mit den üblicheren vertauscht, z. B. אֶבֶל מִים (2. Chron. XVI. 4.) für אֶבֶל מִצְרַיִם (1. Kön. XV. 20.), מִרְיָה (1. Chron. XX. 4.) für מִרְיָה (2. Sam. XXI. 18.) (⁴); c) daß sie statt eines unbestimmten und vielleicht mißverständlichen Ausdruckes einen bestimmteren setzt, z. B. וַיִּבְרַח מִמֶּנּוּ (2. Chron. XXVIII. 3.) für וַיִּבְרַח מֵאֵשׁ (2. Kön. XVI. 3.), וְלֹא אָבָה (1. Chron. XIX. 19.) für וַיִּרְאֵהוּ (2. Sam. X. 19.) (⁵).

Während diese Abweichungen offenbar der Absicht des Chronisten beizumessen sind, mögen andere auch Folge von Versehen oder Mißverständnissen der späteren Abschreiber sein. Diese werden wir jedoch hier um so mehr übergehen können, als sie einerseits nicht geeignet sind, die Darstellungsweise der Chronik zu charakterisiren, und andererseits selbst ihr Vorhandensein im einzelnen Falle nicht immer außer Zweifel ist.

B. Die sachlichen Abweichungen der Chronik von den Büchern der Könige in den beiderseitigen parallelen Abschnitten bestehen darin, daß erstere bald kürzer, bald ausführlicher, bald in einer andern Ordnung berichtet, als letztere.

In ersterer Hinsicht finden sich öfters einzelne Wörter und Ausdrücke nicht in der Chronik, welche in den Parallelstellen der BB. der Kön. vorkommen, aber ohne Nachtheil für die Deut-

(1) Movers, Kritische Untersuchungen u. S. 202—204.

(2) Ebend. S. 204 f.

(3) Ebend. S. 207.

(4) Ebend. S. 208.

(5) Ebend. S. 211.

licht, zuweilen sogar zum Vortheil derselben, fehlen könnten. So hat z. B. die Chronik statt des Ausdrucks **הַמְּזִירִים אֲנָשִׁים בְּקֶשֶׁת** (1. Sam. XXXI. 3.) bloß **הַמְּזִירִים בְּקֶשֶׁת** (1. Chron. X. 3.), und bei dem Sage: „Salomo versammelte die Aeltesten Israels u. zum Könige Salomo“ (1. Kön. VIII. 1.) hat sie die letzten Worte nicht (2. Chron. V. 2.) <sup>(1)</sup>. Sodann trifft man in der Chronik nicht selten einzelne Erzählungen der Bücher der Kön. in abgekürzter Form und zum Theil so, daß bloß die Hauptsache berichtet, die Nebenumstände aber verschwiegen werden. In solchen Fällen geht die Kürze der Chronik mitunter auch so weit, daß die Deutlichkeit darunter leidet und ihre Aussage ohne Beziehung der Bücher der Könige nicht recht verständlich ist. Wenn z. B. die Chronik sagt: „Dieß sind die Vorgesetzten des Königs Salomo, zweihundert fünfzig, die über das Volk herrschen“ (2. Chron. VIII. 10.), so wird schwerlich Jemand, der nur diese Stelle mit ihrer Umgebung liest, gerade an Oberbauräte denken; und doch ist bloß von solchen die Rede, wie aus 1. Kön. IX. 23. erhellt <sup>(2)</sup>. Solche Undeutlichkeit oder wenigstens Ungenauigkeit der Darstellung ist in der Chronik besonders auch dadurch entstanden, daß sie die Vertlichkeit bei manchen Vorfällen nicht so genau angiebt, als die Bücher der Könige, wie wenn sie bloß **אֵלֶּהָם** (1. Chron. XIX. 17.) setzt, wo 2. Sam. X. 17. der Ortsname **הַלְלֵאמָה** steht, oder bloß **עַם שִׁירֹי** (2. Chron. XXI. 9.), wo 2. Kön. VIII. 21. **צִיִּירָה** genannt ist <sup>(3)</sup>. Außerdem finden sich in der Chronik, auch wo sie mit den Büchern der Könige parallel geht, solche Nachrichten nicht, welche der hebräischen Nation oder einzelnen Hauptpersonen derselben zum Tadel gereichen, wie der Ehebruch David's, der Frevel Amnon's, der Götzendienst Salomo's u. dgl. <sup>(4)</sup>. Sodann finden sich viele

(1) Quartalschrift 1831. S. 219. — Rovers a. a. D. S. 215.

(2) Rovers a. a. D. S. 216.

(3) Quartalschrift 1831. S. 220. — Rovers a. a. D. S. 218.

(4) Uebrigens gehören einzelne hieher bezogene Berichte wohl nicht hieher, wie z. B. das harte Verfahren Davids gegen die Moabiten, 2. Sam. VIII. 2., die Auslieferung der Nachkommen Sauls an die Gibeoniten, 2. Sam. XXI. 1—14. Denn das Letztere begründete keinen Tadel gegen David, weil es in Folge höherer Weisung geschah; und die Härte gegen die Moabiten steht auf gleicher Linie mit jener gegen die Ammoniten, diese aber wird in der Chronik nicht verschwiegen, wie Rovers sagt, sondern ausdrücklich berichtet, 1. Chron. XX. 3.

Nachrichten in den BB. der Könige, die man in der Chronik umsonst sucht, obwohl man sie in derselben im Voraus erwarten zu dürfen glaubt, z. B. Davids Kriege mit den Philistern (2. Sam. XXI. 15 — 22.), sein Dankpsalm wegen der Rettung von seinen Feinden (2. Sam. XXII.). Ebenso ist über Salomo's weisen Urtheilsspruch (1. Kön. III. 16 — 28.), seine Beamten, königliche Pracht und außerordentliche Weisheit (1. Kön. IV — V. 14.), Histi'a's Krankheit und Genesung (2. Kön. XX. 1 — 11.), theils weniger, als in den Büchern der Könige, theils nichts berichtet <sup>(1)</sup>. Endlich ist bekannt, daß der Chronist von Salomo's Nachfolger an bloß die Geschichte des Reiches Juda behandelt, und jene des Reiches Israel nur bei Erzählung solcher Ereignisse berücksichtigt, wo Juda mit Israel in freundliche oder feindliche Berührung tritt. Daher sind die meisten Nachrichten, welche die Bücher der Könige über das Reich Israel mittheilen, in der Chronik nicht zu finden. Aber selbst auch von der Geschichte Juda's ist die letzte Zeit, die Untergangsperiode des Reiches bei Weitem nicht so ausführlich erzählt, als im zweiten Buche der Könige.

Dagegen enthält die Chronik Vieles, was man in den BB. der Kön. nicht findet. Gleichwie sie nämlich diesen Büchern gegenüber in den parallelen Abschnitten einzelne Wörter und Ausdrücke, die fehlen können, wirklich nicht hat, so hat sie hinwiederum andere, welche zur Verdeutlichung beitragen, oft sogar nothwendig sind, aber in den BB. der Kön. fehlen. Bei Erwähnung der Strafe Ussa's z. B. sagt der Chronist (1. Chron. XIII. 9.) אֶת־יָדוֹ לֵאמֹר אֶת־הָאֲרוֹן während daselbe 2. Sam. VI. 6. mit den Worten אֶת־אֲרֹן דָּוִד viel undeutlicher ausgedrückt ist. Ebenso ist 1. Chron. XVIII. 3. durch das beigefügte חֲבֶהֱתָ und פָּרַת die Nachricht von Davids Sieg über Hadabeser viel deutlicher und bestimmter als 2. Sam. VIII. 3., wo beide Wörter fehlen. So ist auch 1. Chron. XX. 2. die Beschreibung der Krone des ammonitischen Königs durch ein beigefügtes וְבִהּ viel deutlicher als 2. Sam. XII. 30., wo bloß gesagt ist וַיִּמְשְׁקֵהָ בְּכֶרֶם וְהָיָה וַיִּקְרָה; zugleich gehört die ganze letzte Parallelstelle unter diejenigen, wo der Chronist einerseits mehr gibt als die BB. der Kön., und andererseits Manches verschweigt, was diese enthalten <sup>(2)</sup>. — Uebrigens nicht

(1) Quartalschrift 1831. S. 222.

(2) Ebend. S. 223. — Meyers Kritische Untersuchungen S. 221. f.

loß solche theilweise Sacherweiterungen zum Behufe der Verbeutlichung hat die Chronik den BB. der Kön. gegenüber; sie erweitert die parallelen Berichte dieser Bücher auch durch ganze Sätze und wesentlich neue Angaben. Während z. B. 1. Kön. VIII. 17 nur gesagt wird, David habe vorgehabt, dem Herrn ein Haus zu bauen, wird in der Chronik hinzugefügt, Gott habe Jerusalem zum Sitze seines Namens und David zum Herrn über sein Volk erwählt (2. Chron. VI. 6), und während wiederum 1. Kön. VIII. 22 nur gesagt wird, Salomo habe vor dem Altare Jehova's, in Gegenwart vor ganz Israel, das nachfolgende Gebet verrichtet, beschreibt die Chronik zugleich den Gebetstuhl, den er zu diesem Behufe hatte verfertigen lassen (2. Chron. VI. 13) <sup>(1)</sup>. So findet man überhaupt die Nachrichten der früheren Bücher in der Chronik oft ausführlicher und mit Angabe einzelner Nebenumstände. In dem Bericht z. B. über die Eroberung von Jericho führt die Chronik auch die Zusicherung Davids an: „Wer die Jerusiten zuerst schlägt, soll ein Haupt und Oberster werden“, und bemerkt, daß diese Auszeichnung dem Joab geworden sei, 1. Chron. XI. 6; die Parallelstelle 2. Sam. V. 7 ff. hat nichts davon. Ebenso beschreibt die Chronik die Größe des Ägyptiers, den Benaja erschlagen, 1. Chron. XI. 23., was in der Parallelstelle 2. Sam. XXIII. 21 wiederum nicht geschieht. — Nicht selten begleitet die Chronik einzelne ihrer Berichte mit kurzen Einleitungen, Schlußbemerkungen und pragmatischen Reflexionen, die man in den parallelen Abschnitten der BB. der Kön. nicht findet. Von dieser Art ist z. B. die Angabe der Ursachen vom unglücklichen Ende Saul's (1. Chron. X. 13. 14), der Schluß der Nachricht von einem Siege David's über die Philister (1. Chron. XIV. 17), die Anführung des Grundes, warum Salomo der Tochter Pharao's ein eigenes Haus gebaut (2. Chron. VIII. 11), die Bemerkung, daß der Götzendienst in Juda die Unabhängigkeit Edom's zur Folge gehabt habe (2. Chron. XXI. 10), daß gegen Amazia in Folge seines Abfalles eine Empörung in Jerusalem ausgebrochen sei (2. Chron. XXV. 27), daß Ussia wegen des geschwivdrigen Räucherns ausfällig geworden sei (2. Chron. XXVI. 19) <sup>(2)</sup>.

(1) Quartalschrift S. 223 f.

(2) Quartalschrift 1831 S. 224 f.

Außerdem aber, und von den parallelen Stücken abgesehen, hat die Chronik viele Nachrichten größeren Umfanges, die in andern biblischen Büchern nicht vorkommen und zum Theil bedeutende Lücken der israelitischen Geschichte ausfüllen. Einige derselben beziehen sich auf profane, andere auf gottesdienstliche Gegenstände. Von ersterer Art ist z. B. die Aufzählung der Volkschaaren aus jedem Stamme, von denen David zu Hebron als König anerkannt wurde (1. Chron. XII. 23 — 40.), der Bericht über die Streitwagen und Reiterei Salomo's und seinen sonstigen großen Reichthum (2. Chron. I. 14 — 17), die Nachricht vom siegreichen Kriege des jüdischen Königs Abia gegen den israelitischen König Jeroboam (2. Chron. XI. 3 — 21), u. s. w. (¹) Zahlreich und zum Theil ausführlich sind die eigenen Nachrichten der Chronik über gottesdienstliche Gegenstände, z. B. das Verzeichniß der Leviten, welche bei der Veretzung der Bundeslade nach Zion thätig waren (1. Chron. XV. 11 — 28), die Klasseneintheilung der Leviten zum Behufe des Tempeldienstes durch David (1. Chron. XXIII. — XXVI.), die Wiederherstellung des gesetzlichen Gottesdienstes durch Asa und Josaphat (2. Chron. XV. XIX. 4 — 11). (²)

Erwähnung verdienen endlich noch die Abweichungen der Chronik von den BB. der Kön. in Absicht auf die Reihenfolge der erzählten Ereignisse. Reil hat dieselben durch folgende Zusammenstellung der parallelen Abschnitte bemerkt gemacht:

1 Chron. XI. 1 — 9.	— 2 Sam.	V. 1 — 40.
— — 10 — 47.	— —	XXIII. 8 — 39.
— XII.	— —	fehlt.
— XIII.	— —	VI. 3 — 41.
— XIV.	— —	V. 11 — 25.
— XV.	— —	VI. 12 ff.
und 2. Chron. I. 3 — 13.	— 1. Kön.	III. 4 — 14.
— I. 14 — 17.	— —	X. 26 — 29.
— II.	— —	V. (³)

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß der Chronist nicht etwa bloß von zwei gleichzeitigen oder unmittelbar auf einander folgenden Ereignissen dasjenige vorangehen läßt, welches in den BB. der

(1) Quartalschr. S. 226.

(2) Ebend. S. 227. — Rovers, Kritische Untersuchungen 1c. S. 223 f.

(3) Apologetischer Versuch 1c. S. 207.

Sie auf das andere folgt, sondern die Chronik gibt z. B. gleich im Anfange von David's Regierungsgeschichte (1. Chron. XI. 10 — 47) das Verzeichniß seiner Helden, welches in den BB. der Kön. erst am Ende derselben mitgetheilt wird (2. Sam. XXIII. 8 — 39). Jedoch ist auch andererseits nicht zu verschweigen, daß die Uebereinstimmung hier dennoch Regel ist, und die Abweichungen nur als Ausnahmen erscheinen, wie schon ein bloßer Blick auf die ganze Reihe der beiderseitigen parallelen Abschnitte beweisen kann. (¹)

#### §. 44. Quellen der Chronik.

\* Zuvörderst entsteht nun die Frage, ob und wie weit die älteren bibl. Bücher in der Chronik als Quellen benützt worden seien. — In Betreff des genealogischen Theiles erhellt aus dem früher Gesagten, daß sich nur bei wenigen Stammtafeln die Entlehnung aus der Genesis behaupten lasse, die übrigen aber in andern biblischen Büchern nirgends so, wie in der Chronik, vorkommen, und größtentheils einzelne Namen enthalten, die man in jenen vergeblich sucht. Für diesen Theil der Chronik können somit die frühern Bücher des A. T. mit Ausnahme der Genesis nicht als Quellen bezeichnet werden.

Dagegen führen die zahlreichen Parallelen zwischen der Chronik und den BB. der Kön. gleich beim ersten Anblicke auf die Vermuthung, daß letztere eine Hauptquelle des Chronisten gewesen sein mögen. Dieß ist auch wirklich in neuester Zeit als eine zuverlässige Sache betrachtet (²) und sogar die Behauptung aufgestellt worden, daß die BB. der Kön. die einzige Quelle des Chronisten gewesen seien (³). Auf der andern Seite haben aber schon Eichhorn (⁴) und Bertholdt (⁵) die beiderseitigen Parallelen bloß aus der Benützung gemeinsamer, im Laufe der Zeit zum Theil überarbeiteter Quellen hergeleitet, und Reil (⁶) und Hä-

(1) Quartalschrift 1831 S. 210. f. — de Wette, Einleitung S. 247 f.

(2) Quartalschrift S. 209. — Rovers, Kritische Untersuchungen ic. S. 95 ff.

(3) Gramberg, die Chronik ic. S. 23 ff. — de Wette, Einleitung 4. Ausg. S. 242 f. In der 5. Ausg. hat sich jedoch de Wette der Rovers'schen Hypothese genähert.

(4) Einleitung III. 585 ff.

(5) Einleitung III. 969 ff.

(6) Apolog. Versuch x. S. 206 ff.

vernicht <sup>(1)</sup> die Benützung der BB. der Kön. von Seite des Chronisten bestimmt und entschieden gelaugnet.

Sieht man zunächst auf die Entstehungszeit der beiden Geschichtswerke, so steht der Benützung des frühern von Seite des Chronisten nichts im Wege; denn die Bücher Samuels sind vor dem Exil und die der Könige während desselben verfaßt worden und waren somit zur Zeit des Chronisten schon lange vorhanden. Aber aus der Möglichkeit solcher Benützung folgt noch keineswegs die Wirklichkeit derselben. de Wette hat die Hälfte seiner frühern Gründe für eine solche <sup>(2)</sup> bereits wieder aufgegeben, und scheint das Hauptgewicht zu legen auf „den natürlichen Zusammenhang, in welchem die frühern Berichte mit solchen stehen, welche die Chronik ausgelassen hat.“ <sup>(3)</sup> Allein zur Erklärung dieser Erscheinung reicht die Annahme einer verschiedenartigen Benützung gemeinsamer Quellen vollkommen hin. Wie der Chronist mit den BB. der Kön. (ex hyp.) verfahren sein soll, kann er ja auch mit einer andern Quelle verfahren sein, aus welcher der Verfasser jener BB. in einzelnen Fällen mehr mittheilte als er. Was am meisten auffallend und für de Wette's Ansicht beweisend scheinen könnte, sind einzelne Rückweisungen der Chronik auf Erzählungen, die sich nicht in ihr, sondern nur in den BB. der Kön. finden. Allein selbst dieser Punkt ist hier nicht beweisend. Denn solche Rückweisungen finden sich auch in jenen Theilen der Chronik, die in den BB. der Kön. keine Parallele haben und somit nicht als Folge ihrer Benützung angesehen werden können <sup>(4)</sup>. Sogar in den BB. der Kön. selbst kommen solche Fälle vor <sup>(5)</sup>, und können somit nur in einer bestimmten Art von Quellenbenützung, nicht aber in Benützung von bestimmten Quellen ihren Grund haben.

Gleichwie wir aber dennoch die Gründe, die man für die Benützung der BB. der Kön. von Seite des Chronisten vorgebracht hat, nicht für beweisend halten können, so ist das nämliche auch mit den Beweisgründen für's Gegentheil der Fall. Keil, der dieselben am ausführlichsten entwickelt, macht als solche

(1) Einleitung, Thl. II. Abthl. I. S. 201. ff.

(2) Einleitung, 4. Ausg. S. 242.

(3) Einleitung, 5. Ausg. S. 259.

(4) Movers, Kritische Untersuchungen S. 102.

(5) Ebend. S. 101.

gelen: 1) „den Umstand, daß beide Relationen nur so lange mit einander übereinstimmen und parallele Erzählungen haben, als sie beide Quellen citiren“; 2) „die verschiedene Anordnung des Stoffes in beiden Werken“; 3) „die vielen historischen Zusätze, welche die Chronik in den parallelen Erzählungen hat“; 4) endlich „die scheinbaren Widersprüche in den parallelen Relationen“ (1). — Allein augenscheinlich beweist all dieses im Grunde doch nicht mehr, als daß die Chronik ihre gegenwärtige Gestalt vielleicht auch haben könnte, wenn ihr Verfasser die BB. der Kön. nicht berücksichtigt hätte; daß aber eine solche Berücksichtigung wirklich nicht Statt gefunden habe, folgt nicht daraus. Hinter dem letzten Quellencitat der Chronik finden sich nur noch fünfzehn Verse. Der Chronist beschreibt in denselben die letzte Unglückszeit und den Untergang des jüdischen Staates weit kürzer, als die BB. der Kön., weil er an den genannten betrübenden Ereignissen schnell vorübergehen wollte. Aber eben dieses war der Grund, daß er aus den BB. der Kön. nichts mehr entnehmen konnte, wenn er sie auch bis dahin benützte, weil er sonst die beabsichtigte Kürze nicht erreicht hätte. Sodann die Verschiedenheit in Anordnung des Stoffes ist verhältnißmäßig gering und erklärt sich so gut, wie die vielen historischen Zusätze, aus einem selbstständigen Verfahren des Chronisten und der Benützung anderer Quellen. Selbst die scheinbaren Widersprüche, worauf Keil das größte Gewicht legt (2), sind gegen eine Benützung, der BB. der Kön. schon darum nicht beweisend, weil sie wirklich nur scheinbar sind (wie Keil selbst zum Theil beweist), und somit der Chronist, wenn er die Bücher der Könige zwar benützte, aber ihre Angaben noch durch anderweitige vermehrte, sich eben so gut bewußt gewesen sein muß, als es noch jetzt Jemand nachweisen kann, daß er sich selbst nicht widerspreche.

Da nun der Chronist die BB. der Kön. doch wohl gekannt haben muß, weil sie zu seiner Zeit schon lange existirten (3), und er sich bei

(1) Apologetischer Versuch 1c. S. 206 — 235.

(2) Ebend. S. 212 ff.

(3) Keil rechnet sehr unrichtig, wenn er die BB. der Kön. „in der Mitte des Exils“, die Chronik aber von Esra verfaßt sein läßt, und zwischen beiden nur einen Zeitraum von „höchstens“ 40 bis 50 Jahren setzt (a. a. D. S. 204 f.). Denn wenn Artachschashta (Esra VII. 1.) Xerxes ist, (vgl. de Wette Archäol. S. 48), so hat Esra acht und fünfzig Jahre, und wenn derselbe Artaxerxes ist, wie Keil selbst behauptet (a. a.



seiner Arbeit um frühere einschlägige Geschichtswerke ja doch kummerte, wie seine Verweisungen auf solche darthun, so wird eine Benützung derselben in Voraus wenigstens höchst wahrscheinlich. Denn die BB. der Kön. mußten dem Chronisten, wenn sie ihm je bekannt waren, ein sehr willkommenes Erleichterungsmittel bei seiner Arbeit sein, das er unmöglich ohne Berücksichtigung bei Seite liegen lassen konnte. Namentlich wird man aber die Benutzung derselben annehmen müssen, wenn etwa der Chronist Esra selbst ist, der gerade um die Sammlung und Ordnung der heiligen Schriften die größten Verdienste hat, und dem somit auch die BB. der Kön. unmöglich unbekannt bleiben konnten. Allerdings citirt der Chronist die BB. der Kön. nicht als seine Quelle, wenigstens sind die diesfälligen Citate, die man hat finden wollen <sup>(1)</sup>, als solche im höchsten Grade verdächtig. Allein der Chronist citirt überhaupt keine Schriften, als von ihm benützte Quellen zur Beglaubigung seiner Aussagen, sondern nur als Bücher, wo man über die von ihm berichteten Thatfachen Genaueres und Ausführlicheres finden könne, als in seiner Geschichte vorkomme. Wenn er daher aus den auch selbst nur summarisch gefaßten BB. der Kön. wörtlich aushob und mittheilte, was ihm für sein Geschichtswerk geeignet schien, so hatte er keine Ursache mehr, darauf zu verweisen. Hat aber demnach der Chronist die BB. der Kön. gekannt und benützt, so wird man die beiderseitigen Parallelen, so weit sie wörtlich übereinstimmen, in der Chronik nur als Entlehnung aus den BB. der Kön. anzusehen haben. — Daß jedoch diese letztere die alleinige Quelle des Chronisten gewesen seien, konnte nur eine Gramberg'sche Kritik behaupten, da das Gegentheil aus jedem Kapitel, fast aus jedem Verse, der Chronik unwidersprechlich hervorgeht.

Was jedoch der Chronist ausser den BB. der Kön. noch für Quellen benützt habe, ist streitig, weil man seine eigenen diesfälligen Angaben theils nicht gern glaubt, theils nicht sicher versteht. Als ausführlichere Werke über den von ihm behandelten Geschichtsstoff bezeichnet er:

D. S. 114), so hat er erst gegen achtzig Jahre nach dem Ende des Exils die Erlaubniß erhalten, nach Palästina zu ziehen. In diesem Falle müssen dann zur Zeit, wo Esra die Chronik schrieb, die BB. der Kön. wenigstens schon hundert Jahre alt gewesen sein.

(1) Vgl. Rovers a. a. D. S. 174.

- 1) „die Worte (דְּבָרֵי וי) Samuels, Nathan's und Gad's“, 1. Chron. XXI. 29.;
- 2) „die Worte (דְּבָרֵי) Nathan's, die Weissagung Achija's, die Geschichte Jechi's“ 2. Chron. IX. 29.;
- 3) „das Buch der Könige von Juda und Israel“; es wird auf mehrfache Weise angeführt: a) סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל ויהודה 2. Chron. XXV. 26. XXVIII. 26. XXXII. 32., b) סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל ויהודה 2. Chr. XXVII. 7. XXXV. 27. XXXVI. 8. c) סֵפֶר חַמְלָיִם לַיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל 2. Chron. XV. 11.;
- 4) „das Buch“, oder „die Worte der Könige von Israel“ 2. Chron. XX. 34. XXXIII. 18.;
- 5) „den Midrasch des Buches der Könige“ 2. Chron. XXIV. 27.;
- 6) „die Worte (דְּבָרֵי) des Propheten Schemaja und des Sehers Idbo“ 2. Chron. XII. 15.;
- 7) „den Midrasch des Propheten Idbo“ 2. Chron. XVI. 20.;
- 8) „die Worte Jechu's, des Sohnes Chanani's“ 2. Chron. XX. 34.;
- 9) „die Geschichte (דְּבָרֵי) Ussia's, welche geschrieben Jesaja, der Sohn Amos's, der Prophet“ 2. Chron. XXVI. 22.;
- 10) „das Gesicht Jesaja's, des Sohnes Amos's“ 2. Chron. XXXII. 32.;
- 11) „die Worte Chosai's“ 2. Chron. XXXIII. 19.

Es ist schon beim ersten Anblick kaum glaublich, daß durch diese zahlreichen und verschiedenartigen Ausdrücke bloß zwei Geschichtswerke bezeichnet seien, welche der Chronist als Quellen benützt und für die genauere Kenntniß seiner Geschichte empfohlen habe. Dennoch hat Movers dieses nachzuweisen gesucht<sup>(1)</sup>. Er geht von der Voraussetzung aus, daß der Chronist bald die Titel seiner größern Quellen angebe, bald nur bestimmte größere Abschnitte derselben nenne, und glaubt sofort, daß unter den vorgenannten Citaten, das erste die Bücher Samuels, das zweite die Geschichte Salomo's im ersten Buche der Könige, das dritte ganz allgemein, theils die BB. Sam. und der Kön., theils eine von diesen verschiedene Geschichte der Könige bezeichne. Letztere findet er auch im vierten und fünften Citate allgemein, und im siebenten, achten und eilften<sup>(2)</sup> nach Hauptabschnitten angeführt,

(1) Kritische Untersuchungen II. 173 — 181.

(2) Hier hält er übrigens חֲזָרָי für eine falsche Lesart statt des ursprünglichen חֲזָרִים S. 81.

so jedoch, daß im vierten zugleich auch die BB. der Kön. mit gemeint wären. Beim zehnten findet er einen Abschnitt des zweiten Buches der Könige (XVII. 13 — XX. 19) citirt, beim sechsten läßt er es unentschieden, ob eben diese, oder eine andere Quelle citirt sei, und beim neunten glaubt er eine wirkliche Monographie angeführt, die aber dem Verfasser nicht mehr vorlag, sondern nur dem Namen nach bekannt war.

Hier ist zuvörderst das Bestreben, die Quellschriften des Chronisten auf die möglichst kleinste Zahl zu reduciren, um so befremdender, als doch die Benützung von mehreren, wenn solche je existirten, im Voraus bei ihm zu erwarten ist. Wer wollte aber die Existenz solcher Schriften läugnen, oder auch nur bezweifeln, wenn er den Koheleth klagen hört: „des vielen Bücher machens ist kein Ende“ (XII. 12.)? oder wer wollte behaupten, daß unter den vielen Büchern wenigstens keine historischen gewesen seien, da doch die Nationalgeschichte den Hebräern je länger, je theurer wurde<sup>(1)</sup>? Wenn wir aber schon aus diesem Grunde gegen die Annahme bloß zweier Quellen für den Chronisten nur Verdacht hegen können, so vermögen wir sie noch weniger zu billigen, wenn wir die einzelnen Citate in seinem Buche genauer ansehen. Das erstgenannte derselben kann aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht auf unsere Bücher Samuels sich beziehen<sup>(2)</sup>. Denn dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß kann רבֿרֿ hier nur Reden oder Schriften bedeuten, die von den ausdrücklich genannten Personen herrühren, und dazu sind die Worte des Citates von der Art, daß nicht wohl eine, sondern nur drei verschiedene Schriften damit gemeint sein können<sup>(3)</sup>. Sodann ist die Beschaffenheit des Citates, als Verweisung auf die Bücher Samuels, im höchsten Grade befremdend. Entweder wollte der Chronist überhaupt auf die in diesen Büchern enthaltene Geschichte Davids verweisen; und dann ist nicht abzusehen, warum er, statt der weitläufigen An-

(1) Rovers selbst hat gezeigt, daß zur Zeit des Chronisten manche historische Schriften, die er bei seiner Arbeit benützen konnte, existirt haben müssen (Kritische Untersuchungen 1c. S. 103 f.). Ebenso Junz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 34); und sogar de Wette hat es neuerlich (Einleitung, 5. Ausg. S. 264) gegen Gramberg behauptet.

(2) Wie außer Rovers auch schon Michaelis, Eichhorn, de Wette und Gramberg behaupteten, vergl. Reil, Apolog. Versuch 1c. S. 249.

(3) Vergl. Reil, a. a. D. S. 250.

führung so vieler Abschnitte, nicht mit dem weit einfacheren Ausdruck דְּבַרֵּי יְהוֹשֻפָּט, oder wenigstens damit sich begnügte, daß die Geschichte David's in den BB. Sam. nur durch ihren ersten und letzten Hauptabschnitt bezeichnete, und den Propheten Nathan wenigstens wegließ, dessen Erscheinen in den BB. Sam. doch meistens nur an Dinge erinnert, die der Chronist zu verschweigen für gut fand. Oder er wollte gerade jene Hauptabschnitte dieser Bücher bemerklich machen, in denen man ausführlichere Nachrichten über David finden könne, wie denn überhaupt, wo einzelne Abschnitte eines Buches in solcher Weise citirt werden, nur eben sie, nicht das ganze Buch, dem sie angehören, füglich Weise gemeint sein können; dann aber ist das Citat völlig falsch, weil die citirten Abschnitte durchaus nicht dasjenige enthalten, was der Chronist als Inhalt seiner angeführten Schriften bezeichnet. Und dies wäre sogar, was hier wohl zu beachten, auch dann noch der Fall, wenn durch jenes Citat sonderbarer Weise doch die Bücher Samuels im Ganzen gemeint wären, weil der Chronist jenen Inhalt mit Ausdrücken bezeichnet, die Anderes und weit Mehreres voraussetzen, als in den BB. Sam. zu finden ist, und von diesen nicht füglich gebraucht werden konnten (1 Chron. XXIX. 30). Es müssen daher mit dem fraglichen Citat andere Schriften als die BB. Sam. gemeint sein, wahrscheinlich prophetische Reden der genannten Männer, zwischen welche verschiedene historische Nachrichten eingeschoben waren (1).

Von dem Citat in Salomo's Regierungsgeschichte gelten im Wesentlichen die gleichen Bemerkungen. Und man muß hier um so mehr an drei verschiedene, abge sonderte Schriften denken, als die דְּבַרֵּי נָחֵן, welche 1. Kön. I. vorkommen, von Salomo's Regierungsgeschichte in der That nichts enthalten, und schon darum in der Chronik nicht als Quelle für dieselbe bezeichnet werden können. Dazu kommt noch, daß schon wegen der gleichen Ausführungsweise unter דְּבַרֵּי נָחֵן 2. Chron. IX. 29 und 1. Chron. XXIX. 29 einerlei Schrift gemeint sein muß, die über David's und Salomo's Regierung historische Nachrichten enthielt, und folglich dabei jedenfalls und schlechterdings nicht an diesen oder jenen Abschnitt in den BB. der Kön. gedacht sein kann. Endlich kommt von Jehdi so wenig als von Geschichten Jehdi's in den BB. der Kön. auch nur eine Silbe vor, und es müßten deshalb

(1) Reil, a. a. D.

hier, wenn auf Gesichte Jehu's in der 2ten Hauptquelle des Chronisten verwiesen wäre, wie Rovers glaubt <sup>(1)</sup>, einzelne Abschnitte in bunter Mischung aus verschiedenen größeren Geschichtswerken citirt sein, ohne daß diese selbst namhaft gemacht wären <sup>(2)</sup>.

Das Buch der Kön. von Juda und Israel sodann kann schon vermöge der Art und Weise, wie in der Chronik auf dasselbe verwiesen wird, mit unsern BB. der Kön. nicht identisch sein. Solche Verweisungen finden sich in den Regierungsgeschichten der Kön. Asa (2. Chron. XVI. 11.), Amazja (2. Chron. XXV. 26), Jotham (2. Chron. XXVII. 7), Achas (2. Chron. XXVIII. 26), Hiskia (2. Chron. XXXII. 32), Josia (2. Chron. XXXV. 27), Jojakim (2. Chron. XXXVI. 8). In den meisten dieser Fälle enthält nun aber die Chronik Nachrichten, welche sie nicht aus den BB. der Kön., als ihrer Quelle, entnommen haben kann, weil sie in denselben sich nicht finden. Dazu gehört der äthiopische Krieg unter König Asa (2. Chron. (XIV. 9 — 15), der edomitische Krieg unter König Amazja (den die BB. der Kön. bloß erwähnen) und sein späterer Götzendienst (2. Chron. XXV. 11 — 16), der amonitische Krieg unter König Jotham (2. Chron. XXVI. 5), der in den BB. der Kön. (2. Kön. XVI. 5, 6) nur kurz berührte Krieg gegen Israel und Syrien unter König Achas (2. Chron. XXVIII.), die Wegführung des Königs Jojakim nach Babel (2. Chron. XXXVI. 6). Dagegen theilt die Chronik überall, wo sie auf das Buch der Könige von Juda und Israel verweist, mit wenigen Ausnahmen all dasjenige mit, was die BB. der Kön. über die jedesmaligen Regenten von Juda enthalten, und kann diese um so weniger für ihre ausführlichere Quelle ausgeben wollen, als sie ja selbst schon mehr enthält und ausführlicher ist, als dieselben. Rovers sieht sich daher durch 2. Chron. XXVII. 7 zu der sonderbaren Annahme genöthigt, daß der Chronist mit jener Benennung nicht bloß die Bücher der Könige, sondern auch seine zweite Quelle bezeichnet habe <sup>(3)</sup>. Wir können aber in dieser Annahme nur ei-

(1) Kritische Untersuchungen x. S. 178.

(2) Es kann daher dieses Citat, eben weil es drei verschiedene, getrennte Schriften nennt, auch nicht auf das 1. Kön. XI. 41 angeführte „Buch der Geschichte Salomo's“ sich beziehen, wiewohl sich nicht läugnen läßt, daß dieses seinen Inhalt aus jenen zum Theil genommen haben möge. Vergl. Reil, Apolog. Versuch. S. 255.

(3) Kritische Untersuchungen x. S. 174.

nen factischen Beweis finden, daß unter dem Buch der Könige von Juda und Israel nicht die kanon. BB. der Kön. gemeint sein können, weil es dem Chronisten doch wohl nicht einfallen konnte, seine Leser auf verschiedene Geschichtswerke zu verweisen und dieselben mit einerlei Namen zu bezeichnen. Jenes Buch muß daher ein eigenes von den Büchern der Könige verschiedenes Werk sein. Man könnte zunächst an die Reichsannalen von Juda und Israel denken, auf welche die BB. der Kön. gewöhnlich verweisen. Allein dagegen spricht schon die Benennung, welche bei jenen Annalen eine stehende war (דְּבָרֵי הַיָּמִים רג) und vom Chronisten, der sie wohl kennen mußte (1. Chron. XXVII. 24), gewiß nicht geändert worden wäre; sodann spricht dagegen, daß das Buch der Könige von Juda und Israel auch für jene Zeiten noch citirt wird, wo kein Reich Israel mehr existirte, und somit auch von Annalen desselben keine Rede mehr sein konnte (2. Chron. XXXV. 27. XXXVI. 8.); endlich spricht dagegen, daß die Annalen zwei getrennte Geschichtswerke bildeten, während das vom Chronisten citirte Buch immer nur als ein Geschichtswerk bezeichnet wird. Die Annahme Keil's, daß die beiderseitigen Annalen später in ein Volumen vereinigt und in dieser Vereinigung vom Chronisten seien gebraucht und citirt worden (1), scheint nicht haltbar zu sein. Abgesehen davon, daß sich gegen solche Vereinigung an sich schon manche Bedenkllichkeiten erheben lassen, so wäre sie doch immerhin nur ein ganz äußerliches Zusammenlegen zweier sehr umfangreichen und in Bezug auf Form und Inhalt nach wie vor getrennten Geschichtswerke gewesen, deren frühere Titel oder Uberschriften bei dieser Vereinigung doch schwerlich geändert, und schwerlich auch das Ganze nachher unter dem Gesichtspunkte eines historischen Werkes betrachtet und behandelt worden wäre. Wenn dagegen ein aus den Annalen gearbeitetes ausführliches Geschichtswerk existirte, das beide Königreiche umfaßte, etwa in ähnlicher Weise wie die kanonischen Bücher der Könige, so ist die Verweisung in der Chronik gerade von der Art, wie sie in diesem Falle ungefähr sein muß und im Voraus zu erwarten war. Wir werden daher keinen Anstand nehmen dürfen, gerade ein solches Geschichtswerk unter der mit obiger Benennung vom Chronisten citirten Quelle zu denken. Dieses nämlich ist dann unstreitig auch gemeint,

(1) Apolog. Versuch. 1c. G. 226.

aber nur mit abgekürzter Citerformel bezeichnet, wo auf „das Buch“ oder „die Worte der Könige von Israel“ verwiesen wird. Denn daß unter Israel hier nicht das Zehenstämme Reich, sondern das von Israel abstammende Volk überhaupt gemeint sei, erhellt daraus, daß auf dieses Buch wiederum für jene Zeit verwiesen wird, wo kein Israel im Gegensatz zu Juda mehr besteht (2. Chron. XXXIII. 18.) (1). Ein davon verschiedenes Werk scheint aber beim ersten Anblicke der *ספר המלכים* zu sein (2. Chron. XXIV. 27.). Allein, daß auch dieses einerlei Buch mit demselben sein müsse, erhellt daraus, daß der Chronist bei der Geschichte des Königs Joasch, wo er diesen *Midrasch* citirt, so gut wie bei der Geschichte der übrigen Könige, mit den Büchern der Könige übereinstimmt, und somit wohl auch hier aus derselben Quelle, wie anderwärts, geschöpft haben muß. Es wird somit das fragliche Buch durch den Beisatz *שם* nur näher charakterisirt. Im spätern Sprachgebrauch bezeichnet das Wort bekanntlich auch jene Art von Schrifterklärung, wo die tieferen und verborgeneren Beziehungen und Bedeutungen der Schrift, namentlich in praktischer Hinsicht, aufgesucht und hervorgehoben werden. Ein historischer *Midrasch* wird also eine mit praktischen Reflexionen geschriebene Geschichte sein, und daß eine Hauptquelle des Chronisten eine solche gewesen sei, wird durch jede ihrer etwas ausführlicheren Nachrichten angedeutet.

Die speciellen Schriften, die der Chronist ausserdem noch nennt, können weder mit dem eben besprochenen Geschichtswerke, noch mit den Büchern der Könige, noch mit einzelnen Abschnitten aus diesen identisch sein. Gegen das Erstere spricht schon die durchaus abweichende Anführungsweise, statt welcher der Chronist sicher die ihm geläufige: „Buch der Kön. 1c.“ in der vollständigen oder abgekürzten Form gebraucht haben würde, wenn er eben dieses Buch gemeint hätte. Gegen das Zweite und Dritte spricht, daß in jenen Schriften ein anderer und viel reicherer Inhalt vorausgesetzt wird, als in den BB. der Kön. überhaupt, geschweige denn in dem einen oder andern Abschnitte derselben gefunden wird, und daß namentlich auch an Personen und Schriften erinnert wird, von denen die Bücher der Kön. keine Silbe enthalten. Insbesondere erscheint uns hier aber die

(1) Vergl. Keil Apologetischer Versuch 1c. S. 253.

Annahme, die wir oben schon berühren mußten, daß der Chronist seine Quellen nur durch Ramhaftmachung einzelner Abschnitte aus denselben anführe, als eine ganz unhaltbare. Denn zuvörderst wäre es doch wohl etwas Unerhörtes, ein umfassendes Geschichtswerk als Quelle für eine summarische Geschichte bezeichnen zu wollen, aber statt dasselbe zu nennen, nur einzelne kleine Abschnitte daraus nach einer in denselben genannten Hauptperson, von der auch anderwärts noch die Rede wäre, anzuführen. Sodann wäre eine solche Citationsweise jedenfalls ohne allen Zweck und Nutzen, und sicherlich schon deshalb vom Chronisten nicht gebraucht worden; denn wer nicht im Voraus wußte, wo er Ausführlicheres über die vom Chronisten berührten Ereignisse finden könne, erfuhr es begreiflich durch solche Citationen keineswegs, und wenn z. B. die  $\text{יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן}$  auch wirklich der zweiten Quelle des Chronisten angehörten, so ließ wenigstens er selbst Jedermann im Zweifel, ob das so sei, und er gerade diesen Abschnitt bei seinem Citat meine. Die vorgeblich analogen Fälle endlich, wie Mark. XII. 26. Röm. XI. 2., womit Rovers (1) ein solches Verfahren als gewöhnlich und regelmäßig zu bezeichnen sucht, sind, genauer angesehen, in der That nicht analog. In der ersten Stelle wird das Buch selbst genannt, in dem sich der näher bezeichnete Abschnitt finde, und dann die Stelle, auf die es ankommt, wörtlich ausgehoben, und an der zweiten wird der bezeichnete Abschnitt durch den Beisatz  $\gamma\rho\alpha\gamma\eta$  näher bestimmt, die betreffende Stelle ebenfalls wörtlich ausgehoben und die Schrift ohnehin als eine den Lesern längst bekannte und als heilig geltende vorausgesetzt. In all diesen Beziehungen wäre nun der Chronist (ex hyp.) ganz anders verfahren, und Er konnte doch begreiflich seinen Lesern am wenigsten zumuthen, seine Quellschriften nach allen Hauptabschnitten zu kennen, oder gar für heilige Schriften zu halten. Dagegen spricht die wirkliche Analogie entscheidend gegen die fragliche Annahme. Wo z. B. der Verfasser des Buches Josua (VIII. 31) einen bestimmten Auftrag Mose's (5. Mos. XXVII. 2 ff.) anführen will, nennt er nicht, wie man erwarten könnte, einen kleinern Abschnitt des Pentateuchs, sondern diesen selbst. Wo der Verfasser der Bücher der Könige das mosaische Verbot, die Väter nicht statt der Söhne

(1) Kritische Untersuchungen etc. S. 177.



zu tödten und umgekehrt (5. Mos. XXIV. 16) anführen will, nennt er den ganzen Pentateuch (2. Kön. XIV. 6). Ebenso bezeichnet Esra (III. 2. 4), um auf die mosaischen Vorschriften hinsichtlich der Brandopfer und der Feier des Laubhüttenfestes zu verweisen, den ganzen Pentateuch als das Buch, worin dieselben sich finden. Auch der Chronist selbst verfährt nicht anders. Um auf das genannte Verbot Moses (2. Chron. XXV. 4), oder auf die mosaischen Opfervorschriften überhaupt (2. Chron. XXIII. 18), oder die Vorschriften für die Morgen-, Abend-, Sabbath-, Neumond- und Festopfer insbesondere (2. Chron. XXXI. 3) zu verweisen, nennt er nicht bestimmte Abschnitte des Pentateuchs, sondern allgemein die חִזְקוֹן מֹשֶׁה, oder סֵפֶר מֹשֶׁה, oder חִזְקוֹן יְהוָה (vergl. auch 2. Chron. XXX. 5. 18. XXXV. 12). Wir sehen uns daher genöthigt, bei den speciellern Citaten des Chronisten so lange an selbstständige für sich bestehende Schriften zu denken, als das Gegentheil nicht im Einzelnen genügend nachgewiesen wird. Einige dieser Schriften waren zwar auch in die vorhingenannte Hauptquelle des Chronisten aufgenommen, wie er selbst dieses von den Reben Jehu's und der Geschichte Jesaia's ausdrücklich bezeugt (2. Chron. XX. 34, XXXII. 32), aber daß beide ursprünglich auch selbstständige Schriften und als solche dem Chronisten noch bekannt waren, erhellt aus den eigenthümlichen Ausdrücken dieses Zeugnisses, und die übrigen werden ohnehin nirgends für bloße Bestandtheile oder Abschnitte größerer Werke ausgegeben. Zwar will Häverniel dem סֵפֶר מִלְכֵי יִשְׂרָאֵל auch die Worte des Propheten Schemaja und des Sehers Idbo wegen des dabei stehenden וְיִשְׁמְעֵאל „indiciren“, und meint, durch letzteren Ausdruck werde jenes Buch seinem Hauptbestandtheile nach als ein סֵפֶר דִּישָׁא bezeichnet, gleich als ob es für eine Genealogiensammlung zu halten sei, da doch das Gegentheil aus jeder einzelnen Verweisung auf dasselbe hervorgeht.

Aus dem Gesagten erhellt ohne weitere Bemerkung, welche allgemeinere und speciellere Geschichtswerke dem Chronisten, seiner eignen Aussage gemäß, bei seiner Arbeit zu Gebote gestanden haben, und es wäre sofort nur noch die Frage zu beantworten, ob seine Aussage auch Glauben verdiene. Bevor wir jedoch diese und die Glaubwürdigkeit des Chronisten überhaupt in Untersuchung ziehen, ist noch kurz die Art seiner Quellenbenützung

zu charakterisiren. Ein sicheres Mittel dazu haben wir an der Genesiß, und den BB. der Könige. Die aus der Genesiß entnommenen Genealogien beweisen ein ebenso selbstständiges als genaues Verfahren von Seite des Chronisten. Er schreibt die Genealogien nicht etwa nur wörtlich ab, sondern zieht sie, so viel als möglich in's Kurze, weil er sie als bekannt voraussetzen, aber bei seinem Werke der Vollständigkeit wegen nicht fehlen lassen kann; andererseits theilt er aber das zur Sache Gehörige mit großer Genauigkeit mit, und etwaige Abweichungen sind theils unbedeutend, theils können sie nicht mit Sicherheit dem Chronisten selbst, sondern weit eher der Ungenauigkeit der Abschreiber beigemessen werden. Die gleiche Selbstständigkeit und Genauigkeit treffen wir im historischen Theile an, wenn wir die BB. der Kön. mit der Chronik vergleichen. Ob der Chronist die parallelen Abschnitte aus eben diesen Büchern oder einer Quelle derselben genommen habe, gilt hier gleich viel, die Uebereinstimmung ist jedenfalls ein Beweis, daß er, wo er den Inhalt seiner Quelle ausführlich mitzutheilen für nöthig hielt, dieses mit Sorgfalt gethan hat. Selbst die Abweichungen, die er sich erlaubte, sind ein Beweis für solche und zeigen, daß er sich dabei theils durch andere Quellen, theils durch die Rücksicht auf spätere Leser leiten ließ, und im Ganzen auf die zweckmäßigste Weise verfuhr. Von den Abweichungen, die man als Beweise für's Gegentheil namhaft gemacht hat, wird sogleich die Rede sein.

#### §. 48. Glaubwürdigkeit der Chronik.

\* Diese hat bekanntlich in neuerer Zeit viele und mitunter sehr heftige Angriffe erfahren, namentlich durch de Wette <sup>(1)</sup> und Gramberg <sup>(2)</sup>. Sie erscheint aber gesichert 1) durch die Grundlosigkeit der gegen sie erhobenen Einwürfe, 2) durch den Gebrauch zuverlässiger Quellen von Seite des Verfassers, und 3) durch die Bestätigung seiner Angaben durch andere biblische Bücher.

I. Es ist immer ein gutes Zeichen für die Glaubwürdigkeit

(1) Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I. Halle 1806. S. 1 344  
132. Einleitung ins A. T. in allen Auflagen.

(2) Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit. Halle 1823.

zu tödten und umgekehrt (5. Mos. XXIV. 16) anführen will, nennt er den ganzen Pentateuch (2. Kön. XIV. 6). Ebenso bezeichnet Esra (III. 2. 4), um auf die mosaischen Vorschriften hinsichtlich der Brandopfer und der Feier des Laubhüttenfestes zu verweisen, den ganzen Pentateuch als das Buch, worin dieselben sich finden. Auch der Chronist selbst verfährt nicht anders. Um auf das genannte Verbot Moses (2. Chron. XXV. 4), oder auf die mosaischen Opfervorschriften überhaupt (2. Chron. XXIII. 18), oder die Vorschriften für die Morgen-, Abend-, Sabbath-, Neumond- und Festopfer insbesondere (2. Chron. XXXI. 3) zu verweisen, nennt er nicht bestimmte Abschnitte des Pentateuchs, sondern allgemein die תּוֹרַת מֹשֶׁה, oder סֵפֶר מֹשֶׁה, oder חֻמְתֵּי יְהוָה (vergl. auch 2. Chron. XXX. 5. 18. XXXV. 12). Wir sehen uns daher genöthigt, bei den speciellern Citaten des Chronisten so lange an selbstständige für sich bestehende Schriften zu denken, als das Gegentheil nicht im Einzelnen genügend nachgewiesen wird. Einige dieser Schriften waren zwar auch in die vorhingenannte Hauptquelle des Chronisten aufgenommen, wie er selbst dieses von den Reben Jehu's und der Geschichte Jesaja's ausdrücklich bezeugt (2. Chron. XX. 34, XXXII. 32), aber daß beide ursprünglich auch selbstständige Schriften und als solche dem Chronisten noch bekannt waren, erhellt aus den eigenthümlichen Ausdrücken dieses Zeugnisses, und die übrigen werden ohnehin nirgends für bloße Bestandtheile oder Abschnitte größerer Werke ausgegeben. Zwar will Häverniel dem סֵפֶר מִלְכֵי יִשְׂרָאֵל auch die Worte des Propheten Schemaja und des Sehers Idbo wegen des dabei stehenden לְדַבֵּר „indiciren“, und meint, durch letzteren Ausdruck werde jenes Buch seinem Hauptbestandtheile nach als ein סֵפֶר דִּבְרֵי bezeichnet, gleich als ob es für eine Genealogiensammlung zu halten sei, da doch das Gegentheil aus jeder einzelnen Verweisung auf daselbe hervorgeht.

Aus dem Gesagten erhellt ohne weitere Bemerkung, welche allgemeinere und speciellere Geschichtswerke dem Chronisten, seiner eignen Aussage gemäß, bei seiner Arbeit zu Gebote gestanden haben, und es wäre sofort nur noch die Frage zu beantworten, ob seine Aussage auch Glauben verdiene. Bevor wir jedoch diese und die Glaubwürdigkeit des Chronisten überhaupt in Untersuchung ziehen, ist noch kurz die Art seiner Quellenbenutzung

zu charakterisiren. Ein sicheres Mittel dazu haben wir an der Genesiß, und den BB. der Könige. Die aus der Genesiß entnommenen Genealogien beweisen ein ebenso selbstständiges als genaues Verfahren von Seite des Chronisten. Er schreibt die Genealogien nicht etwa nur wörtlich ab, sondern zieht sie, so viel als möglich in's Kurze, weil er sie als bekannt voraussetzen, aber bei seinem Werke der Vollständigkeit wegen nicht fehlen lassen kann; andererseits theilt er aber das zur Sache Gehörige mit großer Genauigkeit mit, und etwaige Abweichungen sind theils unbedeutend, theils können sie nicht mit Sicherheit dem Chronisten selbst, sondern weit eher der Ungenauigkeit der Abschreiber beigemessen werden. Die gleiche Selbstständigkeit und Genauigkeit treffen wir im historischen Theile an, wenn wir die BB. der Kön. mit der Chronik vergleichen. Ob der Chronist die parallelen Abschnitte aus eben diesen Büchern oder einer Quelle derselben genommen habe, gilt hier gleich viel, die Uebereinstimmung ist jedenfalls ein Beweis, daß er, wo er den Inhalt seiner Quelle ausführlich mitzutheilen für nöthig hielt, dieses mit Sorgfalt gethan hat. Selbst die Abweichungen, die er sich erlaubte, sind ein Beweis für solche und zeigen, daß er sich dabei theils durch andere Quellen, theils durch die Rücksicht auf spätere Leser leiten ließ, und im Ganzen auf die zweckmäßigste Weise verfuhr. Von den Abweichungen, die man als Beweise für's Gegentheil namhaft gemacht hat, wird sogleich die Rede sein.

#### §. 48. Glaubwürdigkeit der Chronik.

\* Diese hat bekanntlich in neuerer Zeit viele und mitunter sehr heftige Angriffe erfahren, namentlich durch de Wette <sup>(1)</sup> und Gramberg <sup>(2)</sup>. Sie erscheint aber gesichert 1) durch die Grundlosigkeit der gegen sie erhobenen Einwürfe, 2) durch den Gebrauch zuverlässiger Quellen von Seite des Verfassers, und 3) durch die Bestätigung seiner Angaben durch andere biblische Bücher.

I. Es ist immer ein gutes Zeichen für die Glaubwürdigkeit

(1) Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I. Halle 1806. S. 1-44  
132. Einleitung ins A. T. in allen Auflagen.

(2) Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit. Halle 1823.

einer alten Urkunde, wenn alle gegen sie erhobene Einsprache sich ohne Mühe entkräften läßt. Bei den Büchern der Chronik ist nun dieses wirklich der Fall. Indem wir sogleich die erforderliche Nachweisung hiervon zu geben versuchen, glauben wir von den zahlreichen Uebereilungen und Paralogismen, womit man hier zu Felde gezogen ist, diejenigen nicht mehr berühren zu sollen, welche durch manche gründliche Erörterung über die Chronik <sup>(1)</sup> bereits bergestalt abgewiesen sind, daß selbst die radikalste Neologie sie nicht mehr zu wiederholen wagt; und richten uns daher hauptsächlich nur nach der neuesten Auflage von de Wette's alttestamentlicher Einleitung, in welcher das Gebiet, das die Gegner der Chronik immer noch festhalten zu können glauben, nachdem sie manche frühere Eroberung wieder Preis gegeben, ziemlich bestimmt vorgezeichnet ist.

A. Der erste Vorwurf, der gegen den Chronisten zum Beweis seiner historischen Unzuverlässigkeit erhoben wird, ist Ungenauigkeit. Dieser Vorwurf wird aber auch selbst auf eine so ungenaue Weise ausgesprochen, daß man Mühe hat, ihn nur bestimmt und scharf zu fassen. Nachdem nämlich de Wette die Abweichungen der Chronik von den BB. Sam. und Kön. in langer Reihe aufgezählt hat <sup>(2)</sup>, sagt er: „Die Ungenauigkeit, durch welche diese Abweichungen entstanden sind, zeigt sich auch in der unpassenden Einschiegung 1. Chronik XIV. vgl. 2 S. V, 11 — 25., wodurch 1. Chr. XV, 1. der Schein entsteht, als habe David in 3 Monaten Häuser gebaut, und in der unpassenden Vorwegnahme 2. Chr. I, 14 — 17. Vgl. 1 Kön. X, 26 — 29. 2 Chr. IX. 25 ff.“ — Während hiedurch jene Abweichungen sammt und sonders als Folge von Ungenauigkeit bezeichnet werden, sagt sogar de Wette selbst von einigen derselben, daß sie „zur deutlicheren Bestimmung“ dienen, und führt eine Menge von einzelnen Fällen an, wo die Abweichungen einerseits offenbare „Entstellungen“, sogar „Widerspruch“ und „Unsinn“ sein sollen, andererseits aber in Einschaltungen

(1) Theologische Quartalschrift. Tübingen 1831. S. 201 — 282. — Movers kritische Untersuchungen über die bibl. Chronik. — Keil, apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik u. — Hävernik, Einleitung ins A. T. Thl. II. Abth. I. S. 174 — 278.

(2) Einleitung ins A. T. S. 251. f.

und Auslassungen bestehen, die ohne alle Ueberrede absichtlich sind, und nicht als bloße Ungenauigkeit bezeichnet werden dürfen. Ohne Zweifel wird auch die Wette selbst die kürzere Fassung einzelner Berichte, wo mit wohlüberlegter Genauigkeit weggelassen ist, was wegbleiben konnte, ohne die Hauptsache zu verschweren (z. B. 1 Chron. X. 12.), so wie auch die „Einschaltungen a) von erbaulichen Stücken u. b) von Psalmenversen — und anderweitigen erbaulichen Stellen u.“, wo wiederum die wohl überlegte Absichtlichkeit beim ersten Anblick in die Augen springt, nicht für bloße Ungenauigkeit ansehen <sup>(1)</sup>. Ziehen wir nun vergleichen von der großen Menge der angeblichen Ungenauigkeiten des Chronisten ab, so bleiben nur noch einzelne wenige Fälle übrig. Die bedeutendsten derselben sind ein Paar Weglassungen von Ortsnamen, wodurch die Erzählung etwas ungenauer wird, als in den BB. der Könige (1 Chr. XIV. 13. XIX. 17. 2 Chr. XXI. 9.). Allein gegen die Glaubwürdigkeit des Chronisten kann dieß um so weniger beweisen, als doch gewiß die Erzählung eines Ereignisses ohne Angabe des Ortes nicht schon an sich weniger Glauben verdient als die nämliche Erzählung mit beigefügter Ortsangabe. Dagegen mit jenem Schein, daß David in 3 Monaten Häuser gebaut, hat es äußerst wenig auf sich. Keine Silbe des Textes deutet darauf hin, daß das Häuserbauen in der Stadt David's (1 Chron. XV. 1.) erst begonnen habe nach Ueberbringung der Bundeslade in's Haus des Obed-Edom und schon zu Ende gewesen sei, als das Zelt für die Lade errichtet wurde. Jedenfalls aber sind wir nicht im Stande, eine Ungenauigkeit, die bloß scheinbar ist für einen wirklichen Beweis gegen die Glaubwürdigkeit einer historischen Urkunde zu halten. Eben so wenig können wir eine „unpassende Vorwegnahme“, oder überhaupt Ungenauigkeit darin finden, daß der Chronist am Anfang von Salomo's Regierungsgeschichte seine Streitmacht und seinen Reichtum beschreibt, und am Ende diese Beschreibung mit theilweiser Erweiterung wiederholt.

Was sodann noch die größern Vorwürfe gegen den Chroni-

---

(1) Er redet ja auch selbst nachher (S. 251) noch ausführlich von Absichtlichkeit im Gegensatz oder wenigstens Unterschiede von bloßer Ungenauigkeit.

sten, den „Widerspruch“ und „Unsin“ betrifft, von denen die Kritik hier redet; so besteht der Widerspruch darin, daß nach 2 Chron. XIII. 23. das Land unter Asa's Regierung zehn Jahre lang Ruhe hatte, nach 2 Chron. XV. 19. bis zum 35sten Jahre Asa's kein Krieg war, nach 1 Kön. XV. 32. dagegen zwischen Asa und Baesa Krieg war alle ihre Tage. Daß es jedoch bei diesem Widerspruche, wie man sieht, bloß auf Zahlen ankommt, ist nicht sehr geeignet, seine Bedeutsamkeit für die kritische Beweisführung in ein günstiges Licht zu stellen. Wie leicht könnte die Verwechslung von ein Paar ähnlichen Zahlen, an denen der Chronist in allweg unschuldig war, die ganze jetzt anstößige Disharmonie, aus welcher die Kritik einen ungerechten Klagepunkt gegen ihn bildet, veranlaßt haben? Aber davon auch abgesehen, ist die bezeichnete Disharmonie keineswegs unausgleichbar, wie Keil und Movers zum Theil gezeigt haben (1). Die Hauptschwierigkeit verschwindet jedenfalls, wenn man mit älteren Exegeten unter dem 35sten Jahre Asa's das 35ste nach der Trennung des Reiches denkt. Der „Unsin“ besteht darin, daß nach 2 Chron. II. 7. Salomo dem tyrischen Könige unter Anderem sagen läßt: „Sende mir Cedern-, Cypressen- und Sandelholz von Libanon“, weil das Sandelholz nicht auf dem Libanon wuchs, sondern aus Ophir nach Palästina kam. Letzteres wußte jedoch der Chronist recht gut (2 Chr. IX. 10.) und zeigt damit selbst, wie man seine vorigen Worte zu verstehen habe. Was nämlich Hiram senden sollte, mußte vom Libanon herkommen; und da nun auch Sandelholz von ihm verlangt wurde, so konnte auch dieses nebst den übrigen Gegenständen als eine Sache bezeichnet werden, die vom Libanon kommen mußte, ohne daß dadurch zugleich die Meinung ausgedrückt wäre, daß dasselbe auch auf dem Libanon wachse. Der Unsin fällt somit hier nicht dem Chronisten selbst, sondern nur einer gewissen Mißdeutung seiner Worte zur Last. Wir glauben sofort einige milder bedeutende gegen den Chronisten hier erhobene Vorwürfe unberührt lassen, und schon in Folge des Gesagten behaupten zu dürfen, daß, wenn schon im Allgemeinen nicht jede Ungenauigkeit auch mangelhafte Glaubwürdigkeit be-

---

(1) Keil, apologetischer Versuch x. Seite 291 f. — Movers kritische Untersuchungen x. Seite 256 f.

gründe, dieses insbesondere bei solchen Ungenauigkeiten nicht der Fall sei, welche man hier dem Chronisten vorzuwerfen für gut finde.

B. Mit Ungenauigkeit ist Nachlässigkeit nahe verwandt und es kann nicht zum Lobe eines Geschichtschreibers gereichen, wenn er mit beiden Eigenschaften auch noch Unwissenheit verbindet. Der Chronist muß darum, damit er nicht auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen könne, auch dieses gethan haben. Die vielen Beweistellen, die man vor einiger Zeit hiefür beibringen gewußt hat <sup>(1)</sup>, sind inzwischen auf eine sehr kleine Zahl zusammengeschmolzen. De Wette führt nur noch folgende Stellen an, die durch des Chronisten „Nachlässigkeit“ „Mißverständniß oder Unkunde“ ihre jetzige Gestalt erhalten haben sollen: 1 Chron. XIV. 1. XVII. 25. 2 Chron. IX. 12. 14. 21. XX. 36 ff. —

Die erste Stelle hat חֲרָשֵׁי קִיר, wo 2 Sam. V. 11. חֲרָשֵׁי אֶבֶן gebraucht ist. Daß nun aber diese beiden Ausdrücke wesentlich einerlei sagen, ist sonnenklar; und wenn es sich dem Chronisten von selbst verstand, daß die Wände des davidischen Palastes nicht etwa hölzerne oder stroherne, sondern steinerne gewesen seien, so konnte er das אֶבֶן, auch wenn es sich in seiner Quelle vorfand, nur für überflüssig ansehen und weglassen, und man kann ihm dann nicht der Nachlässigkeit beschuldigen, sondern muß im Gegentheil sorgfältige Genauigkeit an ihm rühmen.

In der zweiten Stelle findet sich מִצָּא עֲבָדָי יְהוֹחָנָן וְרַחֲמֵל וְרַחֲמֵל מִצָּא עֲבָדָי מִצָּא עֲבָדָי מִצָּא עֲבָדָי (2 Sam. VII. 27). Hier ist aber jedenfalls die Stelle der Chronik sehr deutlich, und Jedermann, der sie liest, muß beim ersten Anblick sehen, daß bei מִצָּא das Anlaß- und Wuthfinden zum Gebete gemeint ist. Davon aber auch abgesehen, kann auf gegnerischer Seite eben so wenig bewiesen werden, daß der Ausdruck מִצָּא in der Quelle des Chronisten sich wirklich gefunden habe, als daß die etwaige Weglassung dem Chronisten selbst und nicht vielleicht einem späteren Abschreiber anzurechnen sei. Es ist daher der höchste Grad von Willkür, diese Stelle für einen Beweis von Nachlässigkeit, welche mangelhafte Glaubwürdigkeit begründe, auszugeben.

(1) Vgl. de Wette, Beiträge I. S. 62—77. Gramberg, die Chronik. S. 90—103.



In der dritten Stelle (2 Chron. IX. 12.) soll der Ausdruck מְלִכֵּי אֲשֶׁר־הָיְתָה אֶל־הַמֶּלֶךְ „sinnlos“ sein. Es ist wahr, man kann die Stelle so verstehen, daß sie sinnlos ist, man kann sie aber auch so verstehen, daß sie einen guten Sinn hat <sup>(1)</sup>. Gesetzt nun das sinnlose Verständniß verdiene hier den Vorzug, und es sei überhaupt eine treffliche Regel der höhern Kritik, dieses dem entgegengesetzten immer vorzuziehen, so liegt den Gegnern des Chronisten immer noch der Beweis ob, daß die Stelle in der Gestalt, wie sie vorliege, von ihm selbst herrühre, wenn sie dieselbe unter den Beweisen für die Nachlässigkeit und sofort gegen die Glaubwürdigkeit desselben aufführen wollen. Da sie diesen Beweis noch gar nicht versucht haben und wir von einem etwaigen Versuche auch nicht viel zu erwarten berechtigt sind, so müssen wir die Anklage auf Nachlässigkeit hier geradezu von der Hand weisen.

Die vierte Stelle (2 Chron. IX. 14.) hat מְלִכֵּי עֲרָב (Könige Arabiens), wofür die Parallelstelle (1 Rdn. X. 15.) מְלִכֵּי הָעֲרָב gebraucht. Sehen wir hier von den Vokalen ab, so besteht die ganze Abweichung darin, daß in der Chronik der bestimmte Artikel fehlt, wo er in der Parallelstelle gesetzt ist. Hier aber läßt sich eben so gut denken, daß der Chronist mit Absicht und Ueberlegung eine weniger bestimmte Ausdrucksweise wählte, als daß vielleicht die Weglassung von spätern Abschreibern herrühre, und in Folge davon die jetzige Vokalisation von עֲרָב entstanden sei. Noch mehr, wenn die Lesart מְלִכֵּי עֲרָב wirklich vom Chronisten herrührt, hat er etwa dann einen Nachlässigkeitsfehler begangen? Seine Gegner setzen dieß zwar unbedenklich voraus, aber bloße Voraussetzungen helfen hier nicht weit. Nach Jerem. XXV. 24. sind מְלִכֵּי הָעֲרָב, wie auch Reil richtig bemerkt <sup>(2)</sup>, Könige über Völkerschaften in der arabischen Wüste, und es ist sofort gar nicht einzusehen, warum nicht der Chronist für diesen Ausdruck den bestimmtern מְלִכֵּי עֲרָב in Folge reiflicher Ueberlegung und vielleicht durch seine Quellen veranlaßt, setzen

(1) Schon Kimchi bemerkt zu dieser Stelle דַּמְסוּק כֵּךְ לֹא וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֵמָה נָתַן לְמַלְכָּהּ שְׂבָא אֵת כָּל חֲפָצָה אֲשֶׁר שְׂאֵלָה מִלְּבָר אֲשֶׁר נָתַן לָהּ בְּעַצְמוֹ כְּנֹגֵד מֵהַבִּיאָהּ הָיָא לָהּ:

(2) Apologetischer Versuch u. S. 298.

konnte (1). Nun wird einleuchten, welches Uebermaass von Willkür dazu gehöre, um in dieser Stelle einen Beweis von solcher Nachlässigkeit, welche die Glaubwürdigkeit gefährde, zu finden.

Die beiden Stellen endlich 2 Chron. IX. 21. und XX. 36 f. gebrauchen für den Ausdruck אֲנִי תְּרַשִׁישׁ 1 Kön. X. 22. den umschreibenden אֲנִי תְּרַשִׁישׁ הַלְכֹת (IX. 21.) oder אֲנִי תְּרַשִׁישׁ לְלֶכֶת (XX. 36.). Aus „Mißverständniß oder Unkunde“ des Chronisten ist aber dieses jedenfalls nicht geschehen, so häufig man es auch behauptet (2). Denn der Chronist führt 2 Chron. XX. 37. eine Weissagung Elieser's gegen Josaphat an, in der die Worte vorkommen: וַיִּשְׁבְּרוּ אֲנִי תְּרַשִׁישׁ וְלֹא עָצְרוּ לְלֶכֶת אֶל־תְּרַשִׁישׁ, somit hat er das אֲנִי תְּרַשִׁישׁ B. 36. nicht in Folge unrichtiger Auffassung des אֲנִי תְּרַשִׁישׁ gebraucht, sondern seiner Quelle und zwar einer dem berichteten Ereigniße gleichzeitigen prophetischen Rede, entnommen. Der Vorwurf des Mißverständnisses oder der Unkunde trifft somit jedenfalls nicht ihn, sondern höchstens den genannten Propheten. Ob aber auch dieser die Bestimmung der Schiffe, deren Zertrümmerung er schon während ihres Baues voraussagte, nicht gekannt und wegen des Ausdrucks אֲנִי תְּרַשִׁישׁ falsch gedeutet habe, dürfte schwerlich eine Frage sein, deren Beantwortung mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte.

C. Der Haupteinwurf jedoch gegen die Glaubwürdigkeit des Chronisten ist „eine eigenthümliche Denkart, eine gewisse Vorliebe und Partheilichkeit, ja eine gewisse Absichtlichkeit, mit welcher nicht nur die Darstellung der Geschichte, sondern auch diese selbst verändert und verfälscht worden ist“ (3).

1) „Dogmatisch-mythologische Aenderungen und Zusätze“ bilden die erste Hauptstütze für diesen Einwurf. Man vermag aber solche nur in ganz wenigen Stellen zu entdecken, die man früher unter die Kennzeichen und Folgen der vermeintlichen Wundersucht

(1) Wir werden wohl nicht den etwaigen Vorwurf eines Widerspruchs hier zu befürchten haben. Wir haben noch nicht vergessen, daß wir gerade eben den entgegengesetzten Fall auch als einen leicht möglichen bezeichnet haben. Die Kritik möge hieraus nur adnehmen, wie fest der Boden sei, auf den sie sich hier gestellt hat.

(2) Vergl. Biner, Realw. II. 703.

(3) de Wette, Einleitung. S. 252 f.

des Chronisten einzureihen für gut gefunden hat <sup>(1)</sup>. Es sind die Stellen 1 Chron. XXI. 1. 15. 16. 27. 2. 2 Chron. VII. 1. XXXII. 31.

An ersterer Stelle wird David vom Satan zur Volkszählung versucht (B. 1.) und sieht den Engel, der die Pest bewirkt, bei der Tenne Ornan's zwischen Himmel und Erde (B. 15.) mit gezücktem Schwerte (B. 16.). Sein Opfer sodann wird durch Feuer vom Himmel angezündet (B. 26.), wie auch später bei der Tempelweihe das Opfer Salomo's (2 Chron. VII. 1.) und zuletzt steckt der Engel sein Schwert auf Befehl Jehova's in die Scheide (B. 27.). — Hier ist aber doch unstreitig im Wesentlichen dasselbe gesagt, wie in der Parallelstelle 2 Sam. XXIV. Denn daß letztere die Versuchung Gott zuschreibt, während sie die Chronik vom Satan herleitet, ist offenbar nur so zu verstehen, daß Gott durch ein böses Wesen (Satan) den David versucht werden ließ, wie er ja auch z. B. den bösen Geist über Saul kommen ließ. Die Chronik nennt somit hier bloß das nähere Agens der Versuchung, während die ältere Parallelstelle das entferntere nennt, und, weit entfernt von eigentümlichen „dogmatisch-mythologischen“ Absichten, sagt sie bloß genauer und bestimmter das Nämliche was jene. Sodann der Engel, der die Pest bewirkt, wird nach 2 Sam. XXIV. 17. von David ebenfalls gesehen, was nur Leute, wie Gramberg geradezu läugnen können, da es der Text ausdrücklich sagt <sup>(2)</sup>. Und wenn de Wette unbegreiflicher Weise fragt: „Wie reimt sich aber das zusammen?“ „Bei (כִּי) der Tenne Aravna's“ und: „zwischen Himmel und Erde“? so müssen wir einfach bemerken, daß es einem einmal vorhandenen Engel bei der Tenne Aravna's doch so gut als anderwärts möglich gewesen

(1) de Wette, Beiträge I. 51. 78. — Gramberg, die Chronik II. S. 105 — 114. — de Wette, Einleitung 4te Auflage. S. 241.

(2) Gramberg meint nämlich, die Worte: וַיֵּרָא אֶל יְהוָה (2 Sam. XXIV. 17.) seien zu übersetzen: „als David sah, daß der Engel das Volk schlug, sprach er zu Jehova u. s. w.“ (wodurch ausgesagt sein soll, David habe den Engel nicht gesehen!), und zeigt damit deutlich genug, daß er sich lieber mit irgend einer hebräischen Grammatik, als mit kritischen Untersuchungen über den hebräischen Bibeltext hätte beschäftigen sollen.

sein müsse, in der Luft zu schweben. Somit ist auch hier wiederum die Darstellung der Chronik nur genauer und bestimmter als in der älteren Parakelstelle, und von besondern dogmatisch-mythologischen Tendenzen so gar keine Spur bemerkbar, daß ein etwaiger Versuch, sie näher zu bezeichnen, die Kritik nur zum Aufgeben ihrer eigenen Behauptung genöthigt haben würde. Daß dem genannten Engel in der Chronik auch noch ein Schwert beigelegt wird, kann ebenfalls keine Tendenzen der genannten Art verrathen. Denn das Schwert ist das gewöhnliche Symbol der göttlichen Strafgerichtsbarkeit, als deren Vollstrecker dieser Engel erscheint, und daß sofort das Zücken des Schwertes den Anfang und das Einstecken desselben das Ende der Strafe symbolisire, wird wohl Jedermann einsehen, und es charakterisirt die Kritik nicht gerade vortheilhaft, daß sie auch hierin noch neues mythologisches Unwesen zu suchen sich genöthigt sieht. Wenn endlich der Chronist noch angibt, das Opfer David's sei durch Feuer vom Himmel verzehrt worden, so wird sich auch hierin um so weniger eine dem Chronisten eigene Dogmatik oder Mythik entdecken lassen, als dergleichen auch im ersten Buch der Könige (XVIII. 38.) nur bei einer andern Gelegenheit berichtet wird, und schon in den ältesten Büchern der Bibel (3 Mos. IX. 24. Richt. VI. 21.) Analogien hat. Ueberdies sind die beiden Berichte, wo nach des Chronisten Angabe Feuer vom Himmel das Opfer verzehrte, auch in den Büchern der Könige so wunderbar gehalten, daß das fragliche weitere Wunder dabei ganz unverfänglich erscheint, und jedenfalls in der vorgeblich mythischen Anschauungs- oder Vorstellungsweise, die nach den Statuten der Kritik offenbar auch der frühere Bericht zur Grundlage haben muß, keine wesentliche Modification zu bewirken im Stande ist. An eigene Quellen des Chronisten, damit nicht alle Mythensucht der neuen Kritik auf ihn allein falle, sei bloß noch erinnert.

Was der andern Stelle (2 Chron. XXXII. 31.) für eine eigenthümliche Dogmatik oder Mythik des Chronisten zu Grunde liegen soll, ist nicht recht klar. Gramberg, an den sich de Wette hier anschließen scheint, spricht nur von Andeutungen, „daß Jehova dem Hiskia zürnte, weil er den Gesandten des Balaban das Wunder seiner Heilung nicht erzählte“. (1). Verhalte es sich

(1) Die Chronik II. S. 114.

nun mit jener Unklarheit, wie es wolle, jedenfalls muß es übel stehen, wo selbst eine Gramberg'sche Auslegung für einen gesuchten Beweis nur Andeutungen zu finden vermag. In der That wird auch solche Andeutungen Niemand in der angeführten Stelle finden, der den biblischen Text zu lesen im Stande ist; de Wette selbst übersetzt ihn so: "Und dennoch bei den Botschaftern der Fürsten von Babel, die zu ihm sandten, um über das Wunder zu fragen, welches geschehen im Lande, verließ ihn Gott, so daß er ihn versuchte, um zu erkennen alles, was in seinem Herzen." Es wird einleuchten, daß eine solche Stelle für die kritische Mythensucht unmöglich große Ausbeute geben kann, und deswegen hier besser mit Stillschweigen übergangen worden wäre.

2) Die zweite Stütze für obigen Haupteinwurf bildet eine sehr große Menge absichtlicher Geschichtsverfälschungen, die sich der Chronist aus "Vorliebe für den levitischen Cultus und den Stamm Levi" erlaubt haben soll (1).

Wäre diese Beschuldigung in ihren zahlreichen Einzelheiten gut begründet, es könnte selbst kein Judäus Apella mehr dem Chronisten auch nur noch eine Silbe glauben. Allein an jener Begründung fehlt es eben wieder bedeutend. Um was es sich hier begreiflicher Weise vor allem handelt, ist die Frage, ob in jenem Zeitraume, den die Bücher der Könige zum Gegenstand haben, im Bereiche des Stammes Levi und des levitischen Cultus sich nichts ereignet haben und zur Kunde des Chronisten gekommen sein könne, was die Bücher der Könige nicht berührt haben, und somit der Chronist schlechthin die Geschichte verfälsche und lüge, wo er Derartiges berichtet. Anstatt die nothwendige Bejahung dieser Frage zu beweisen, wird dieselbe, so absurd sie auch klingen mag, geradezu als ein unantastbares Axiom vorausgesetzt (bewiesen hat sie noch kein Gegner der Chronik), und was sich erträglicher Weise aus ihr folgern läßt, sogleich für zuverlässige Gewißheit ausgegeben. Dadurch sinkt aber der Beweis, daß der Chronist bei all seinen eigenen Nachrichten über levitische Anstalten und Verhältnisse die Geschichte verfälsche, zu einer um so häßlichern *Petitio Principii* herab, je zuverlässlicher und gewaltthätiger er auftritt, und auf Anerkennung Anspruch macht. Wenn der Chronist die Geschichte des hebräischen Königthums hauptsächlich nach ihrer religiös-theokratischen Seite darstellen

(1) de Wette, Einleitung. S. 253—255.

wollte, so kann es doch wahrlich nicht Geschichtsverfälschung genannt werden, wenn er dasjenige wegließ, was zur Erreichung dieses Zweckes nichts beitrug, und nur das aufnahm, was dazu dienlich erschien; er mußte ja in diesem Falle das Wichtigste von dem, was den Gottesdienst und seine Verwalter betraf, zur Sprache bringen, und es gibt nichts Grundloseres als die deswegen gegen ihn erhobene Klage der Partheisucht für Levi.

a) Wenn uns daher gesagt wird: „2 Chron. V. 11 — 13. (levitische Musik) vgl. 1 R. VIII. 10 f.; 1 Chr. (st. 2 Chr.) VII. 5 — 10. (wo besonders die am achten Tage gefeierte Festversammlung in Anspruch genommen werden kann), vgl. 1 R. VIII. 63 — 65.; 2 Chr. VIII. 12 f. (nicht nur Erklärung der „drei Male“ durch die 3 hohen Feste, sondern auch Hinzufügung der täglichen Opfer und der an Sabbathen und Neumonden) vgl. 1 R. IX. 25.; 2 Chr. XXIII. 17 — 20, vgl. 2 R. XI, 18 f.; 2 Chr. XXXV. 1 — 19. vgl. 2 Könige XXIII. 21 — 23“ seien „Erweiterungen und Ausschmückungen“ zu Gunsten des Levitismus und sofort Geschichtsentsstellungen (1); so können wir jetzt diese ganz unbegründete Behauptung keiner genauern Besprechung mehr werth achten, weil eine Beschreibung levitischer Musik bei der Einweihung des salomonischen Tempels (2 Chr. V. 11 — 13.), oder die Erwähnung eines siebentägigen Festes und einer Festversammlung am achten Tage bei derselben Gelegenheit (VII. 5. 9.) oder die Anordnung der Sabbath-, Neumond- und Festopfer und der Feier der drei Jahresfeste nach mosaischer Vorschrift (VIII. 12.), oder die Abschaffung des Götzendienstes beim Sturze der götzendienerischen Königin Athalja (XXIII. 17 — 20.), oder die Passafest unter Josia (XXXV. 1 — 19.) nicht schon darum geschichtswidrige Angaben sind, weil sie auf die Leviten und ihren Cult sich beziehen, und andere Ausstellungen, die man gegen sie noch gemacht hat, nur höchst unbedeutend sind.

b) Noch weniger können wir die vorgebliche „Weglassung oder Milderung unbeliebter Nachrichten über Götzendienst“ (2) als Geschichtsverfälschung zu Gunsten des

(1) de Wette, Einleitung. S. 253.

(2) Ebend. S. 253.

Levitismus ansehen. Denn daß der Chronist den Götzendienst unter Rehabeam nur kurz berührt (2 Chron. XII. 1.), unter Abia und Joasch verschweigt (2 Chr. XIII. 2. XXIV. 2 f.), das Bestehen des Höhendienstes unter Amazja bloß andeutet (2 Chr. XXV. 2.), unter Uffia nicht berührt (XXVI. 4) unter Jotham wieder nur andeutet (XXVII. 2.), und besonders den Götzendienst des Ahas nicht genau beschreibt (XXVIII. 23.), wohl aber den Eifer Hiskias für den gesetzlichen Gottesdienst, ohne jedoch der ehernen Schlange dabei zu gedenken (XXIX. 3. ff.) sind lauter Dinge, die allem eher, als einer Geschichtsverfälschung gleich sehen. Denn wer schweigt, verfälscht bekanntlich nicht eo ipso auch die Geschichte, und eben so wenig ein Geschichtsschreiber, der einen bestimmten Zweck erreichen will und sofort ausläßt, was zu dessen Erreichung nichts beitragen würde. In der That hat man auch dem Chronisten in all den berührten Fällen nicht eine einzige Unwahrheit nachzuweisen vermocht, vielmehr ist, was er sagt, vollkommen wahr, auch wo er Einzelnes kürzer sagt oder andeutet, als die frühern Bücher.

c) Anders verhielte es sich freilich, wenn der Chronist zu Gunsten der Leviten auch „Anführungen des Gegentheils und daher Selbstwidersprüche“ <sup>(1)</sup> sich erlaubte. Aber auch dieses soll geschehen sein. Man weiß zwei Stellen namhaft zu machen, denen man den Beweis dafür abnöthigen zu können glaubt. Die eine derselben (2 Chron. XIV. 2. 5.) berichtet, König Asa habe die Höhenopfer abgeschafft, während doch 2 Chr. XV. 17. und 1 Kön. XV. 14. gesagt wird, die Höhen seien unter Asa nicht aus Israel entfernt worden; die andere (2 Chron. XVII. 6.) berichtet das Erstere auch von König Josaphat, während 2 Chron. XX. 33. und 1 Kön. XXII. 43 f. auch von ihm das Letztere aussagen. — Gesezt nun der Widerspruch läge hier am Tage, so ließe sich doch nicht absehen, warum er gerade durch Begünstigung der Leviten oder gottesdienstlicher Könige veranlaßt sein sollte; wenigstens wäre die Begünstigung, welche, kaum recht zu Tage getreten, in einem Zuge der Rede sich selbst wieder verläugnete, eine so elende, daß man sie fast für das Gegentheil von Gunst halten könnte. Der Widerspruch zwischen den angeführten Stellen liegt aber keineswegs

(1) deWette, Einleitung. S. 253.

am Tage. Dieselben sagen nur einerseits, was die Könige Asa und Josaphat in Absicht auf götzendienerische Culte und Höhengopfer gethan haben, und anderseits, wie sich das Volk dabei benommen habe. Die Könige schafften die Höhen ab, so gut sie konnten, das Volk aber behielt dieselben bei, so gut es konnte; und so kam es, daß, obwohl die genannten Könige die Höhen abschafften, die Höhen doch nicht aus Israel entfernt wurden (¹).

d) Dagegen hat die Kritik an weit mehr als bloß zwei Stellen eine solche „Umänderung von dergleichen Nachrichten“ (über den levitischen Cultus nämlich und den Stamm Levi) entdeckt, die sie ohne Anstand als Geschichtsverfälschung bezeichnen zu dürfen glaubt. Es sind die Stellen: 1 Chr. XIII bis XVI. XVIII. 17., XXI. 3 — 6., 2 Chron. I. 3, XXIII. 1 — 11., XXIV. 4 — 14., XXXIV. 8 — 14. (²).

Hier müssen wir jedoch schon im Allgemeinen bemerken, daß bevor so zuversichtlich eine verfälschende Umänderung der Bücher Sam. und Kön. behauptet wurde, zuerst doch genügend hätte bewiesen und nicht hintennach bloß wahrscheinlich gemacht werden sollen (denn mehr thun de Wette's Gründe S. 259. jedenfalls nicht), daß der Chronist diese BB. wirklich benützt habe. So lang jener Beweis nicht geführt ist, hat die ganze Behauptung schon im Voraus nur eine sehr problematische Geltung. Wir wollen jedoch darauf kein großes Gewicht legen, weil wir die Wahrscheinlichkeit der fraglichen Benützung selbst behaupten, wiewohl in einem andern Sinne als die Gegner der Chronik, und wenden uns daher sogleich zum Einzelnen.

Die erste Stelle, versichert de Wette, sei eine „levitische Uebearbeitung von 2 Sam. VI.“, und erinnert an die „unpassende Einschaltung von 2 Sam. V. 11 — 25.“, die „Herbeiziehung der Priester und Leviten XIV. 2.“, die „Unterdrückung von 2 Sam. VI, 12.“, „die Erklärung David's: „Die Last soll Niemand tragen als die Leviten &c.“ und einiges andere auf Levi Bezügliche, endlich an die Auslassung des: „und David tanzte &c.“, worauf sich doch 2. 29. beziehe, der wiederum be-

(1) Schon Grotius bemerkt zu 2 Chron. XV. 17. *Etlam optimi res non statim omnia, quae improbant corrigere possunt, — sunt quibundam flagitiis impares, ut Tacitus loquitur.*

(2) de Wette, Einleitung. S. 253 — 255.



bedeutungslos dastehende, weil das Gespräch zwischen Michal und David nachher nicht vorkomme. — Gesezt nun, jene Versicherung sei richtig, so weit sie eine Uebersetzung ausdrückt, so wird doch nicht jede Uebersetzung einer historischen Nachricht auch eine Verfälschung derselben sein müssen. Daß in der Chronik hier weit mehr als 2 Sam. VI. gesagt und dagegen wieder Einzelnes weggelassen wird, was dort vorkommt, springt jedem, der die beiderseitigen Abschnitte liest, in die Augen; daß aber dadurch die Geschichte verfälscht worden sei, ist durch bloße Aufzählung der Verschiedenheiten noch nicht bewiesen. Gesezt die „Einschaltung von 2 Sam. V, 11—25.“ sei wirklich unpassend, was wir übrigens nicht glauben, so ist sie doch darum noch nicht eine Fälschung. Dasselbe muß von der Herbeiziehung der Priester und Leviten gesagt werden. Wenn es zu David's Zeit viele Priester und Leviten gab, wie aus den frühern historischen Büchern unwidersprechlich erhellt (Richt. XX. 28. 1 Sam. I. 3. II. 13. 27. 28. VI. 15. XXII. 11. 18. 19. 2 Sam. VIII. 17. XV. 35. 1 Kön. VIII. 3. 4. 6. 10. 11.), so hat die Bestimmung der Leviten zu Trägern der Bundeslade, die „Bestellung von levitischen Musikern und andern Bediensteten“, „die Anstellung von Leviten bei der Lade“, die Absingung religiöser Lieder („eines Psalmen-Cento's“), „die Anstellung Zadok's u. A. vor dem Heiligthum zu Gibeon“ im Geringsten nichts Auffallendes, sondern muß vielmehr im Voraus, ungefähr dem Berichte der Chronik (nicht aber der Deutung ihrer Gegner) gemäß, erwartet, und das dießfällige Schweigen 2 Sam. VI. aus einer bestimmten Absicht des Verfassers oder anderen Ursachen erklärt werden. Daß sodann von dem Glücke des Obed-Edom, so lange er die Bundeslade bei sich hatte, nichts gesagt wird, kann schon darum nicht befremden, weil ja jenes Glück nicht der Grund war, warum David die Lade bei sich haben wollte; aber davon auch abgesehen, wäre die bloße Erwähnung der Handlung ohne Angabe ihres Grundes jedenfalls noch keine Geschichtsverfälschung. Ferner daß David vor der Bundeslade getanzt habe, wird doch wahrlich in der Chronik nicht verschwiegen, wenn gesagt wird, Michal habe ihn tanzen gesehen und deshalb gering geachtet (1 Chron. XV. 29.). Und daß diese Bemerkung bedeutungslos dastehende ohne das nachfolgende Gespräch zwischen David und Michal, wird schwerlich Jemand glauben, der bedenkt, daß es auch im 2ten B. Sam.

ohne daßelbe nicht bedeutungslos dastünde, weil das betreffende Urtheil der Michal doch nicht als bloße Singularität betrachtet werden darf, und vielleicht schon als solche nicht ganz bedeutungslos wäre. Wie es sich also mit dieser präsumirten Uebersetzung zu Gunsten der Leviten auch verhalte, von Geschichtsverfälschung hier zu reden, hat man nicht die geringste Befugniß.

Die zweite Stelle nennt die Söhne David's: „die ersten zur Hand des Königs“, während sie 2 Sam. VIII. 18. „Priester“ genannt werden. Aber auch hier zeigt sich von Geschichtsverfälschung nicht die leiseste Spur. Denn die Grundbedeutung des Wortes כֹּהֵן ist „dienen“, und כֹּהֵן ist wie das arab. كاهن ein Diener im Allgemeinen; und daß es für die Diener des Heiligthums κατ' ἑξοχῆς gebraucht wurde, beweist natürlich nicht, daß es in keiner andern Beziehung mehr gebraucht worden sei. Das Gegentheil vielmehr erhellt schon aus 2 Kön. IV. 4. 5., wo כֹּהֵן durch כֹּהֵן הַמִּזְבֵּחַ erklärt wird. Und daß es gerade auch 2 Sam. VIII. 18. von königlichen Dienern gebraucht werde, erhellt daraus, daß hier auch die Chreti und Phleti כֹּהֵן genannt werden. de Wette weiß auch in der That der gründlichen Erörterung von Movers über diesen Punkt <sup>(1)</sup> nur 2 Sam. XX. 26. entgegen zu halten. Daß aber auch damit zu seinen Gunsten nichts erzielt werde, leuchtet wohl ein. Denn da die angegebene Bedeutung des Wortes fest steht, so folgt aus jener Stelle weiter nichts, als daß auch sie das Wort in eben dieser Bedeutung gebrauchte. Hat ja doch de Wette selbst es wahrscheinlich gefunden, daß כֹּהֵן auch „eine andere Würde, als das eigentliche (vielleicht öffentliche) Priesterthum anzeige,“ und daß die fragliche Erklärung des Chronisten „historisch richtig“ und zur Vermeidung von Mißverständnissen gewählt sein möge <sup>(2)</sup>.

In der dritten Stelle (1 Chron. XXI. 3 — 6.) soll die Rede Joab's verfälscht sein, übrigens ein levitischer Beweggrund in dieser „Interpolation“ nicht so deutlich hervortreten. Eine Begünstigung der Leviten scheint uns in der That weder deutlich noch undeutlich in der Angabe zu liegen, daß Joab die Volkszählung für tadelhaft gehalten, dem David mißrathen, und, als

(1) Britische Untersuchungen u. S. 302 — 305.

2) Beiträge. I. 81.

er sie doch vornehmen mußte, die Stammgenossen von Levi und Benjamin nicht gezählt habe. Von Verfälschung der Rede Joab's können wir eben so wenig eine Spur finden. Es ist beiderseits dieselbe Mißrathung der Volkszählung, nur ist sie in der frühern Stelle kürzer gefaßt, in der Chronik dagegen motivirt, aber sicher auch hier noch weit kürzer, als wie Joab sie gesprochen. Von einer Verfälschung kann man hier nur reden, wenn man ohne Weiteres voraussetzt, der Chronist habe keine andere historische Quelle, als die BB. Sam. und Kön. gehabt, und alle nicht aus diesen geschöpfte Mittheilungen seien geschichtswidrige Zuthat, die wir seinem Dichtungsvermögen zu verdanken haben. Diese Voraussetzung scheint daher in Praxi noch nicht aufgegeben zu sein, obwohl man sie in Theßi nicht mehr auszusprechen wagt.

Die Angabe, daß die mosaische Stifishütte beim Regierungsantritte Salomo's zu Gibeon gewesen sei (2 Chr. I. 3.) soll eine neue Geschichtsverfälschung sein, weil es durchaus unwahrscheinlich sei, „daß das mosaische Zelt, wenn es noch vorhanden gewesen, von der Lade, die in Jerusalem aufgestellt wurde, getrennt und nach der Höhe von Gibeon gebracht worden wäre“, und weil Gibeon 1 Kön. III. 4. zu den Höhen gerechnet werde, was der Nachricht der Chronik schlechthin widerspreche, indem Gibeon, wenn sich das alte mosaische Heiligthum daselbst befunden hatte, nicht eine (ungefegliche) Höhe gewesen wäre. — Jene Unwahrscheinlichkeit wollen wir unberührt lassen, weil wir bisher noch keinen Grund gefunden haben, dem Chronisten, auch wo er Unwahrscheinliches berichtet, weniger zu glauben, als den fast alle Tage sich ändernden oder aufhebenden Versicherungen der allseitig gründlichen Kritik. Aber auch der angebliche Widerspruch ist nichts als bloßer Schein. Denn vorausgesetzt, Gibeon sei 1 Kön. III. 4. als eine ungefegliche Höhe bezeichnet, so könnte dieses, auch wenn das mosaische Zelt dort war, doch insofern geschehen sein, als immerhin der Kern des Heiligthums, die Bundeslade, fehlte, die zu Jerusalem war. de Wette würde aber schwerlich zu beweisen vermögen, daß der Verfasser der BB. der Kön. die במה גדולה, welche er den übrigen במה ziemlich augenscheinlich gegenüberstellt, und wo er dem Salomo nach einem daselbst dargebrachten Opfer die erfreulichsten göttlichen Offenbarungen und Verheißungen zu Theil werden läßt, als eine gesegwidrige Höhe habe bezeichnen wollen. Was ist denn wahrscheinlicher,

als daß diese Höhe gerade um deswillen, was der Chronist vom *הַבְּמִזְבֵּחַ הַקָּדֹשׁ* ansetzt, genannt und dadurch aus der Zahl der ganz gesetzwidrigen Höhen ausgeschieden, wenn auch nicht als die ganz gesetzmäßige bezeichnet wurde?

In der Stelle 2 Chron. XXIII. 1 — 11. soll der Chronist, was von der Leibwache geschehen (2 Kön. XI. 4—12.), den Leviten zugetheilt haben. Man könnte eben so gut sagen, der Bef. der BB. der Kön. habe, was von den Leviten geschehen sei, der Leibwache zugetheilt; und dieses wäre nicht in höherem Grade falsch, als jenes. Die wahre Sachlage ist nämlich unstreitig diese. An einer vom Priesterstamme ausgehenden Verschwörung gegen die götzendienerische Königin Athalja müssen die Priester und Leviten einen Hauptantheil gehabt, aber im Einverständnisse mit ihnen muß auch die Leibwache gehandelt haben, und keine Parthei würde ihren Plan ohne oder gegen die Zustimmung der andern in's Werk zu setzen vermocht haben. Während nun die BB. der Kön. die Mitwirkung der Leibwache zum Vollzug dieser Verschwörung vorzugsweise beschreiben, hebt die Chronik besonders den Antheil der Leviten an derselben hervor. Man könnte daher so gut wie hier, auch dort eine Geschichtsverfälschung behaupten, während sie keineswegs Statt findet, sondern die beiden Berichte sich nur wechselseitig ergänzen und vervollständigen. Der Vorwurf der Verwirrung und Unverständlichkeit des chronistischen Berichtes, in den sogar auch Movers einstimmt <sup>(1)</sup>, hat so gar nichts auf sich, daß dieser Bericht eben so leicht und gut wie der gegenüberstehende parallel verstanden, und jener eben so wie dieser nur einseitig verstanden wird, wenn man den andern nicht zu Hilfe nimmt.

2 Chron. XXIV. 4 — 14. soll die 2 Kön. XII. 4 — 16. gegen die Priester gerichtete „stillschweigende Beschuldigung“ der Selbstunterschlagung gemildert und damit wiederum dem Stamme Levi zu Liebe die Geschichte verfälscht worden sein. — Diese Mißdeutungsanklage ist in der That sehr mild, wenn man an den groben Vorwurf von „Widersprüchen und Ungereimtheiten“ <sup>(2)</sup> denkt, welche de Wette vor einiger Zeit dem Chronisten hier gemacht, jetzt aber in aller Stille wieder zurückgenommen hat.

(1) Kritische Untersuchungen ic. S. 310.

(2) Beiträge. I. 98 — 102.

Was aber die nunmehrige Anklage noch betrifft, so ist es eben eine eigene Sache um eine stillschweigende Beschuldigung; in der Regel ist eine solche schon ursprünglich so mild, daß sie keiner besondern Milde rung mehr bedarf. Und wirklich hat auch Moser sehr gut gezeigt, daß man eine Geld-Unterschlagung in der Chronik weit stärker, als in den BB. der Kön. angedeutet finden könne <sup>(1)</sup>, wenn gleich de Wette immer noch die gegenseitige Versicherung wiederholt <sup>(2)</sup>.

Bei 2 Chron. XXXIV. 8 — 14. (vergl. mit 2 Kön. XXII. 3 — 8.) wird nur noch die B. 12. u. 13. erwähnte Anstellung der Leviten aus einem „levitischen Beweggrund“ abgeleitet und sofort für Geschichtsverfälschung ausgegeben. Allein die Sache bewegt sich hier nur wieder auf dem schon lang abgenutzten Gemeinplatz, daß der Chronist alles den Stamm Levi Betreffende eben gedichtet und verfälscht haben müsse, und wir werden Dergleichen jetzt ohne Umstände denjenigen überlassen dürfen, die immer noch ihre ewige Freude daran haben wollen.

3) Als eine dritte Stütze für obigen Haupteinwurf werden „apologetische Weglassungen und Aenderungen, verherrlichende Zusätze zu Gunsten gottesdienstlicher Könige“ angeführt. <sup>(3)</sup>

Mit den Weglassungen verhält es sich wieder ebenso, wie mit den S. 201. berührten. Was immer die Ursache davon je im einzelnen Falle sein mag; als Geschichtsverfälschung kann kein unbefangener Menschenverstand sie ansehen. Wenn der Chronist von David's Rebeweibern schweigt (1 Chron. XIV. 3.), so läugnet er damit gewiß nicht, was die Parallelstelle (2 Sam. V. 13.) davon sagt; ebenso wenig läugnet er, was 2 Sam. VII. 14 f. von gelinder Bestrafung etwaiger Vergehen am

(1) Kritische Untersuchungen 2c. S. 313.

(2) Er meint, 2 Chron. XXIV. 8. sage: die Leviten eiften nicht mit der Einsammlung des Geldes, das erhebe aus B. 6. Aber in diesem B. heißt es: „warum hast du nicht Acht gehabt auf die Leviten, daß sie einbrächten (אָדְבִּירָה) die Steuer?“ Das Einbringen der Steuer von Seite der Leviten ist doch nun gewiß nicht das Einsammeln und Eintreiben derselben; wie könnte auch für dieses hier אָדְבִּירָה stehen? oder soll etwa nur das deutsche „einbringen“, auch = eintreiben (i. B. Schulden), zu einer Klage gegen den Chronisten mißbraucht werden?

(3) de Wette, Einleitung. S. 255 f.

haupte David's, oder 2 Sam. VIII. 3. XII. 31. von David's Hirt gegen die Moabiten und Ammoniten gesagt wird, wenn er davon schweigt. Er schweigt aber nicht einmal ganz davon. Es ist vollkommen unbegreiflich, wie de Wette heutiges Tags noch 1 Chron. XX. 3. gegenüber von 2 Sam. XII. 31. für eine apologetische Aenderung ausgeben kann. Erstere Stelle übersetzt er selbst so: „Und das Volk, das darin war (in Rabba), führte er (David) hinaus und zerschchnitt sie mit Sägen, eisernen Dreschwagen und Beilen“; die zweite so: „Und das Volk, das darin war, führte er hinaus, und legte sie unter Sägen und unter eiserne Dreschwagen und unter eiserne Beile, und steckte sie in Ziegelöfen“. Nun wird doch um's Himmels willen Niemand behaupten wollen, David erscheine an ersterer Stelle weit sanfter und milder, als an letzterer, weil jene die Ziegelöfen nicht nennt. Wahrhaftig, wenn es dem Chronisten um eine Apologie, wie sie seine Gegner von ihm wünschen, zu thun gewesen wäre, er würde diese Stelle gewiß mehr als jede andere ganz unterdrückt haben. Daß er es nun aber nicht that, dient zum schlagenden Beweise, daß sein Schweigen von David's ähnlichem Verfahren gegen die Moabiten (1 Chron. XVIII. 3.) nicht in einer apologetischen Tendenz seinen Grund haben kann. Sodann »die Weglassung größerer Stücke: von David's Ehebruch 2 Sam. XI. 2 — XII. 26., von Befriedigung der Rache der Ammoniten 2 Sam. XXI. 1 — 11., von den fremden Weibern und dem Götzendienste Salomo's 1 Kön. XI. auch wohl der Nachrichten 2 Sam. XIII — XX.« ist bekanntlich schon oft weit genügender aus ganz andern Gründen als apologetisch- verfälschenden Tendenzen erklärt worden, so daß das Vorgeben von solchen im besten Falle als reine Willkür erscheint; es muß aber schon darum von der Hand gewiesen werden, weil auch wiederholt Dinge verschwiegen werden, die bei Verfolgung apologetischer Tendenzen, hätten berührt werden müssen, wie z. B. David's Großmuth gegen die Familie Saul's (2 Sam. IX.), oder Salomo's Weisheit (1 Kön. III. 16 ff., V. 9 — 14.), oder sein Segensgebet über das Volk (1 Kön. VIII. 55 — 61.).

Wir können daher schon im Voraus bei den vorgeblich »verherrlichenden Zusätzen«, die vorgebliche Absicht, bloß den Apologeten zu machen und Rühmliches zu erzählen, nur mit Mißtrauen ansehen. Und wirklich kann von den drei Stellen,

welche de Wette dießfalls noch namhaft zu machen weiß, die erste (2 Chron. XXXII. 27 — 29.) dem König Hiskia in den Augen eines eifrigen Theokraten unmöglich zu großem Ruhme gereichen, weil sich darin keine sehr gewissenhafte Berücksichtigung der mosaischen Vorschrift 5 Mos. XVII. 17.: „und Silber und Gold soll er sich nicht sehr viel erwerben“, ausspricht. Die zweite aber (2 Chron. XXXII. 33.) sagt über die Beisetzung der Leiche Hiskia's. nur, was sich von selbst versteht bei einem Könige, der wie Hiskia regiert hat, und wir wären keine fälschende Apologie darin zu entdecken im Stande, wenn **וְכִבְדּוֹ עֲשֶׂה-לוֹ** dreimal wiederholt wäre. Ebenso sagt auch 2 Chron. XXXV. 24 f. von der Trauer um Josia nur das, was in Folge seiner Regierungsweise präsumirt werden müßte, wenn auch kein Mensch es sagte. Daß aber die Stelle wirklich nicht apologetisch verfälsche, sondern Wahres sage, erhellt zum Ueberflusse noch aus Zach. XII. 11. Wenn nun der Chronist ein Ereigniß der historischen Wahrheit gemäß ausführlicher berichtet als die Bücher der Kön., womit mag de Wette die Berechtigung nachweisen, von bloß apologetischen Zusätzen zu reden und sie der Rubrik „Geschichtsverfälschungen“ einzureihen? Es dürfte nicht unklar sein, wer hier der Geschichtsverfälscher sei.

Von apologetischen Aenderungen weiß de Wette nur noch ein einziges Beispiel: 1 Chron. XIV. 12. gegen 2 Sam. V. 21. beizubringen (er hätte also statt „Aenderungen“, wohl Aenderung sagen dürfen). Die erste Stelle sagt, David habe die Götzen verbrennen lassen, die zweite, er habe sie weggeschaffen lassen. Daß nun erstere der letztern gegenüber eine Apologie und vollends eine geschichtswidrige sei, da sie bloß bestimmter sagt, was mit den weggeschafften Götzen geschehen sei, wäre wohl eines Beweises werth gewesen; wir wenigstens können es der Kritik, die uns schon oft hat hinter's Licht führen wollen, auf's bloße Wort hin nicht mehr glauben.

4) Endlich wird noch „Haß gegen Israel“ als ein Beweis chronistischer Geschichtsverfälschung ausgegeben (1).

Derselbe soll, wie überhaupt häufig in den eigenthümlichen Nachrichten der Chronik, so besonders auffallend in dem Wider-

---

(1) de Wette, Einleitung. S. 266.

sprache zwischen 2 Chron. XX. 35 ff. und 1 Kön. XXII. 49 f. hervortreten. Wir haben hier die nämlichen Stellen vor uns, die auch der Anklage auf fälschende Unkunde des Chronisten zu Grunde gelegt wurden, dort jedoch einen äußerst lustigen Grund bildeten. Auch das Vorgeben eines Widerspruchs erscheint als ziemlich lustiges Gerede. de Wette führt gerade den schlechtesten Ausgleichungsversuch an, um den Widerspruch festhalten zu können und hält ihn sofort fest, weil überhaupt „Widersprüche genug zwischen der Chronik und den frühern Relationen“ sich finden (1), und natürlich mehr als genug hier doch besser scheinen muß, als bloß genug. Wenn jedoch 1 Kön. XXII. 49. die Mitwirkung des israelitischen Königs zum Bau der Tarsseschiffe Josaphat's nicht erwähnt wird, so ist sie darum begreiflich noch nicht ausgeschlossen und geläugnet; und wenn daher der Chronist dieselbe erwähnt, so widerspricht er der frühern Relation nicht, sondern erzählt nur vollständiger als sie (2). Der vorgeliebte Haß gegen Israel aber, wenn er irgendwo zu finden wäre, läge hier in der Rede des Propheten Elieser, und fiel somit diesem, nicht dem Chronisten, zur Last, wenn nicht die Kritik beweisen will (bloße Behauptungen genügen nicht), daß der Chronist diese prophetische Rede nur auf gut Glück hin improvisirt habe. Wahrlich wenn wir hier die klassische Beweisstelle für den Haß des Chronisten gegen Israel vor uns haben, so wird wohl kein Besonnener mehr an solchen glauben mögen (3). Ueberhaupt ist schwerlich je eine Behauptung auf so elenden Füßen gestanden, wie die angebliche Geschichtsverfälschung des Chronisten aus Haß gegen Israel (4).

Die erste Bürgschaft für die Glaubwürdigkeit des Chronisten

(1) Beiträge I. S. 131 f.

(2) Schon Grotius bemerkt zu 1 Kön. XXII. 50. Societatem, quam ante cum impio rege contraxerat, de qua vide 2 Par. 20. 35. malo evanta, et simul Eliesere Propheta deterrente, prorogare noluit. Und so hat unstreitig auch schon Josephus (Arch. L. IX. c. 1. §. 4.) die Sache aufgefaßt.

(3) Daß selbst auch in der Rede Elieser's kein Haß gegen Israel ausgesprochen sei, ist in der Quartalschr. (1831. S. 280.) genügend gezeigt worden.

(4) Vergl. Quartalschr. 1831. S. 270 ff. 280. — Reil, Apologetischer Versuch II. S. 443 — 452. — Oden S. 167.



ist demnach die Grundlosigkeit der gegen dieselbe erhobenen Einsprache.

II. Eine zweite ist die Benützung zuverlässiger Quellen. Die Ansicht, daß der Chronist die oben besprochenen Quellencitate geradezu erdichtet habe<sup>(1)</sup>, um damit „einen literarischen Prunt“ zu treiben<sup>(2)</sup>, hat sich keinen sonderlichen Beifall zu verschaffen gewußt, und darum, wie es scheint, sich selbst allmählich wieder aufgegeben<sup>(3)</sup>. Weil sie jedoch die ergiebigste Quelle zu den falschen Beschuldigungen gegen den Chronisten geworden ist, und noch jetzt, wo sie aufgegeben zu sein scheint, vielen Anklagen gegen denselben zum Grunde liegt, die bei consequentem Verfahren mit ihr selbst wegfallen müßten, so können wir sie hier nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. Der Hauptgrund, auf den sie sich stützt, ist die Meinung, daß die vom Chronisten citirten Schriften in den Kanon aufgenommen wären, wenn sie zu seiner Zeit noch existirt hätten. Gesezt nun, diese Meinung sei begründet, so kann sie wenigstens für eine Erdichtung der Citate nichts beweisen, weil der Chronist schon durch mündliche Ueberlieferung noch von dem jemaligen Vorhandensein und Inhalte jener Bücher Kunde haben konnte. Dieselbe ist aber nicht nur unbegründet, sondern ganz falsch. Dieses ist schon oft gezeigt worden<sup>(4)</sup>, und wir werden uns daher, statt das anderwärts Gesagte zu wiederholen, auf Anführung der neuesten diesfälligen Aussage de Wette's selbst beschränken dürfen: „Daß es zu des Chronisten Zeit mancherlei Schriften geben konnte, die nicht in den Kanon gekommen sind, hat man mit Unrecht geläugnet“<sup>(5)</sup>. Ist dieß richtig, so ist bei Allem, was man über die Quellenbildung des Chronisten gesagt hat, nur so viel gewiß, daß es besser nicht gesagt worden wäre, weil es in allweg grundlos ist. Wenn aber sonach selbst die vorschnellste Kritik nicht mehr läugnen kann, daß die Schriften, die der Chronist

(1) Gramberg, die Chronik ic. S. 26.

(2) de Wette, Einleitung (noch in der 4ten Aufl.) S. 243.

(3) de Wette übergeht wenigstens dieselbe, nachdem er sie früher oft genug wiederholt hatte, in der neuesten Auflage seiner Einleitung mit völligem Stillschweigen. S. 259 ff.

(4) Quartalschr. 1831. S. 239 f. — Movers, Kritische Untersuchungen ic. S. 103 f. — Keil, Apologetischer Versuch ic. S. 236 ff.

(5) de Wette, Einleitung S. 264.

cirt, zu seiner Zeit noch vorhanden gewesen seien, so erscheint die Behauptung, daß „den literarischen Anführungen desselben nicht recht zu trauen sei“ (1), im Voraus nicht sehr plausibel, so tief auch die Kritik damit ihre frühere Gewaltsprache wieder herabgestimmt hat. Und wirklich weiß man auch nur noch eine einzige Stelle für dieselbe anzuführen, nämlich „das falsche Citat 2 Chron. XXXV. 25., welches auf der irrigen Ansicht beruht, die Klaglieder Jeremia's hätten Josia's Lob zum Gegenstand“. Man wird hier sehr begierig auf den Beweis, daß der Chronist diese irrige Ansicht wirklich gehabt habe. de Wette gibt ihn mit folgenden Worten: „Diese literarische Notiz des Chronisten muß allerdings, da es zu seiner Zeit keine andere Klagll. Jer. geben konnte, auf diese (die noch im Kanon befindlichen) bezogen werden, in deren einem und andern er den Josia besungen fand“ (2). Jetzt wird man aber nur noch begieriger auf den Beweis, daß es zu des Chronisten Zeit „keine andern Klagll. Jer. geben konnte“. Hier aber läßt es die Kritik bei der bloßen Behauptung bewenden; der Beweis mochte seine Schwierigkeiten haben, und das Behaupten ist jedenfalls leichter als das Beweisen. Der Chronist sagt aber (nach de Wette's eigener Uebersetzung): „Und Jeremia dichtete Klaglieder auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen sprachen in ihren Klagliedern von Josia, bis auf diesen Tag und machten sie zur Sitte in Israel; und siehe sie sind geschrieben in den Klagliedern.“ Hiemit ist doch deutlich genug gesagt, daß zur Zeit des Chronisten noch viele andere Klaglieder vorhanden waren, als die noch erhaltenen von Jeremia, und schwerlich wird Jemand behaupten wollen, daß die Klaglieder aller Sänger und Sängerinnen, von denen der Chronist redet, in unsere jeremianischen Klaglieder aufgenommen seien; in die Klaglieder, welche der Chronist vor sich hatte, waren sie aber aufgenommen (וַיִּדְבַּר בְּרָבִיּוֹתַי עַל-יְהוֹשִׁיָּהוּ), und diese können somit unmöglich unsere jetzigen Klaglieder Jeremia's sein. Within ist deutlich, daß man die Falschheit jenes Citates noch zu beweisen hat, und dasselbe jedenfalls nicht auf der vorgeblichen irrigen Ansicht beruht.

Auf die andern Citate kann vermöge der frühern Erklärung

(1) de Wette, Einleitung. S. 284.

(2) Ebend. S. 377.

über die Quellen des Chronisten wenigstens der Verdacht unrichtiger Verweisung nicht fallen, und man kann höchstens noch die Frage aufwerfen, ob der Inhalt der angeführten Schriften in historischer Hinsicht auch zuverlässig gewesen sei. Zur Bejahung jedoch auch dieser Frage gibt uns die bisherige Erörterung schon eine große Berechtigung. Denn bei der bedeutenden Anzahl der bereits besprochenen Stellen, wo die Angaben der Chronik von jenen der früheren Bücher mehr oder weniger abweichen, sind die Versuche, den Chronisten unwahrer Aussagen oder förmlicher Geschichtsverfälschungen zu überführen, gänzlich mißlungen. Zwar werden außerdem von seinen eigenthümlichen Angaben noch manche bemerkt gemacht, bei denen „Verdachtsgründe, Unwahrscheinlichkeiten und Uebertreibungen“, mitunter auch Widersprüche sich finden sollen, jedoch nur so, daß man eine verfälschende Absicht oder überhaupt nur bestimmte Absichtlichkeit nicht anzugeben vermag. Hier fällt dann begreiflich, weil man dem Chronisten doch nicht zumuthen kann, daß er ohne allen Grund und Zweck Begebenheiten erdichtet und die wirkliche Geschichte damit bereichert habe, der Vorwurf der Unzuverlässigkeit und Fälschung auf seine Quellen zurück. Wir müssen daher von den wichtigern hieher bezogenen Fällen wenigstens jene, auf welche die Opposition am meisten Gewicht zu legen scheint, noch einer nähern Prüfung unterwerfen. Es sind folgende:

„Die Vorbereitungen David's zum Tempelbaue 1 Chron. **XXII. XXVIII. XXIX.** hängen zusammen mit Salomo's Darstellung als seines Nachfolgers in einer Volksversammlung, in welcher dieser sogar zum Könige gesalbt wird **XXIX. 22.** Letzteres beides widerspricht offenbar der authentischen Erzählung 1 Kön. I., mithin ist der Hergang der Sache in Kap. **XXVIII. XXIX.** erdichtet, wofür denn auch diese einzelnen Züge: das von Gott erhaltene Vorbild des Tempels **XXVIII. 11 — 19.**, Gold aus Ophir **XXIX. 4.** und die erbaulichen Neben (**XXIX. 15.** Reminiscenz aus Ps. **XXXIX. 13.**) stimmen“ <sup>(1)</sup>. — Die Behauptung des Widerspruchs tritt hier zwar mit vieler Redlichkeit hervor, gibt jedoch sogleich zu verstehen, daß sie nicht ganz einstimmig genommen werden wolle, indem sie sich nur auf den Hergang der Sache einschränkt <sup>(2)</sup>. Jedoch auch so läßt sie

(1) de Wette, Einleitung S. 256 f.

(2) Früher wurden die Kapitel **XXII. XXVIII.** und **XXIX.** geradezu

sich nicht festhalten, sobald man 1 Kön. I. genauer ansieht; denn in einer Volksversammlung findet auch hier Salomo's Darstellung als Königs Statt B. 39. 40, und sogar gesalbt zum Könige wird er auch hier B. 34. 39. Insoweit hat es also mit dem Widerspruche nichts auf sich, denn daß die erstere Stelle Manches berichtet, was die spätere nicht erwähnt und umgekehrt, ist kein Widerspruch, weil die Berichte einander nicht aufheben oder anschließen. Es bleibt daher nur noch der Zusammenhang übrig, in welchen Salomo's Darstellung mit David's Vorbereitungen zum Tempelbau gebracht sein soll. Dieser Zusammenhang aber besteht einzig und allein darin, daß jene Darstellung nach diesen Vorbereitungen berichtet wird. Gesezt nun, dieselbe habe dem älteren Berichte zu Folge früher Statt gefunden, so ist noch nirgends ein Widerspruch, weil die Chronik von unmittelbarer Veranlassung der einen Thatsache durch die andere oder auch nur von unmittelbarer Aufeinanderfolge nirgends eine Silbe sagt, wie denn auch de Wette selbst behauptet, daß 1 Chron. XXIII. 1. „außer allem Zusammenhang“ stehe (1). Dazu kommt aber noch, daß der ältere Bericht (1 Kön. I.) über jene Vorbereitungen nichts, und darum begreiflich auch über einen etwaigen Zusammenhang derselben mit andern Ereignissen wiederum nichts sagt, und somit, wenn überall, wenigstens hier nicht, von einem Widerspruche die Rede sein kann. Den Hauptgrund jedoch, warum die Kritik hier Dichtung nachweisen möchte, bildet offenbar nicht dieser mit wenig Glück herausgeflügelte Widerspruch, sondern das was dem scheinbaren Beweise noch als beglaubigendes Anhängsel beigegeben wird: das von Gott erhaltene Vorbild des Tempels, das Gold aus Ophir, die erbaulichen Reden. Ueber den zweiten dieser drei Punkte haben jedoch Keil

---

für „eine künstlich ausgedachte Legende unserer Chronik“ (de Wette, Beiträge I. 118 ff. Vergl. auch das zerdehnende Echo davon bei Gramberg S. 172 — 177), dann für unächte Nachrichten (de Wette, Einleitung 4te Aufl. S. 242) ausgegeben, endlich für Nachrichten, wo der Hergang der Sache erdichtet sei. Durch Letzteres ist nach gewöhnlicher Logik die Sache selbst vom Vorwurf der Dichtung befreit. Findet dieses auch beim fraglichen Falle Statt, so geschieht es wenigstens nur auf sehr kurze Zeit, denn gleich nach dem Worte „Hergang“ ist jener Vorwurf sehr deutlich wieder zwischen den Zeilen zu lesen.

(1) Beiträge I. 121.

und Movers das Nöthige gesagt <sup>(1)</sup>, und den ersten und dritten werden wir wohl übergehen dürfen, weil der darauf gegründete Einwurf anderswo als im Gebiete der Kritik seine Wurzel hat. — Außerdem soll aber hier noch besonders XXII. 8 ff. nicht nur mit 2 Sam. VII. 5 ff., sondern auch mit 1 Chron. XVII. 4 ff. im Widerspruch stehen „durch den ganz anderen Grund, David soll den Tempel nicht bauen, weil er viel Blut vergossen habe“ <sup>(2)</sup>. Hierauf ist jedoch schon lang mit Recht bemerkt worden, daß an den beiden letztgenannten Stellen ein Grund gar nicht angegeben werde <sup>(3)</sup>, und somit die Angabe irgend eines Grundes dafür, daß nicht David, sondern erst sein Nachfolger den Tempel bauen soll, mit denselben nicht wohl in einen Widerspruch treten könne. Und der gründlichen Nachweisung von Movers, daß nicht die ganze auf den Tempelbau bezügliche Nachricht der Chronik „der gewiß glaubwürdigeren 1 R. V. 17. 20. 27 — 31.“ widerspreche <sup>(4)</sup>, weiß de Wette bloß dadurch gut auszuweichen, daß er sie für Sophismen erklärt.

Einen Widerspruch soll auch 2 Chron. XVII. 7—9. enthalten <sup>(5)</sup>. Wir wüßten nicht recht mit was (aus de Wette's Beiträgen I. 118. erhellt es so wenig bestimmt, als aus seiner Einleitung), wenn nicht Gramberg hier de Wette'n zu Hilfe käme. Ihm stund es natürlich am besten an, zu versichern, „daß das Volk nie (!) den Jehova, sondern stets Götzen verehrt habe bis nahe vor dem Exil“, und daß nach des Chronisten eigener Nachricht (2 Chron. XXXIV. 19.) erst unter Josia „ein Gesetzbuch, was man später für ein mosaisches hielt, was aber damals niemand kannte, gefunden wurde“, und daß durch diese Nachricht die andere, wonach König Josaphat das Volk im mosaischen Gesetze unterrichten ließ, geradezu aufgehoben werde <sup>(6)</sup>. Gehen wir an der Verwirrung in den Prämissen und an der Kraftlosigkeit der Consequenz vorüber, so haben wir hier, die Sache offen gesagt, einen Widerspruch zwischen der angeführten

(1) Keil, Apologetischer Versuch ic. S. 334 ff. — Movers, Kritische Untersuchungen ic. S. 322 f.

(2) de Wette, Einleitung, S. 257.

(3) Keil, Apologetischer Versuch ic. S. 407.

(4) Movers, Kritische Untersuchungen ic. S. 319 f.

(5) de Wette, Einleitung. S. 257.

(6) Die Chronik ic. S. 132 f.

Stelle der Chronik und der kritischen Verordnung, daß der Pentateuch nicht vor Josia entstanden sein dürfe. Wir würden dem Chronisten schwerlich einen Dienst erweisen, wenn wir ihn gegen die Anklage auf einen solchen Widerspruch in Schutz nehmen wollten.

Was hätte es auch, die Kritik würde im Falle des Gelingens nur fast noch Schlimmeres gegen ihn vorbringen, denn sie weiß wohl, daß die Nachricht von einer außerordentlichen vierzehntägigen Passahfeier unter Hiskia sammt der Bemerkung XXX. 26., daß seit Salomo dergleichen nicht geschehen, mit 2 R. XXIII. 22. 2 Chr. XXXV. 18.: „seit Samuels Zeit sei kein solches Passah wie unter Josia gehalten worden“ in einen Widerspruch tritt, daß ferner die Stelle 2 Chron. XXXIV. 3—7. mit 2 R. 33. und 2 Kön. XXIII. 4 ff. im Widerspruche steht, weil dort die Culturreform in das 12te, hier in das 18te Regierungsjahr des Josia gesetzt wird, daß endlich „die Nachricht 2 Chron. XXVIII. 7. ohnehin falsch ist“, so wie auch 2 Chron. XXVIII. 20. gegen 2 Kön. XVI. 7 ff. (1). — Das Borgeben eines Widerspruchs in Betreff der 2 Passahfeste hat mit Recht schon Movers gerügt (2). de Wette hält jedoch den Widerspruch fest und meint, er werde durch die Deutung, „daß seit der bezeichneten Zeit kein Passah so feierlich begangen worden“, nicht gehoben, weil „das nach der Chronik unter Hiskia begangene feierlich genug war“. Allein besser, als diese vage Bemerkung wäre hier der Beweis an seinem Orte gewesen, daß das Passah unter Hiskia nach dem Berichte des Chronisten eben so gewesen sei, wie das unter Josia, oder daß überhaupt zwischen Samuels und Josias Zeit ein solches, wie das letztere, sei gefeiert worden. Ob das unter Hiskia gefeierte genug oder nicht genug feierlich gewesen sei, darum handelt es sich hier ja doch auch gar nicht, sondern ob es dem unter Josia gefeierten gleich gewesen sei, und so lang die Kritik dieses nicht nachweist (3), ist bei ihrer Behauptung eines Widers-

(1) de Wette, Einleitung. S. 257.

(2) Kritische Untersuchungen 10. S. 297.

(3) Diese Nachweisung werden wir schwerlich zu erwarten haben, so bereitwillig auch eine Gramberg'sche Exegese der Kritik ihre Dienste anbieten mag; denn die beiderseitigen Beschreibungen der zwei Passahfeste (2 Chron. XXX. 10—26. und XXXV. 1—18.) sind auch gar zu verschieden. Das Passah unter Hiskia wurde im zweiten Monat gefeiert

spruchs nur so viel wahr, daß sie allerwenigstens ganz grundlos ist. Ungefähr dasselbe gilt von dem vorgeblichen Widerspruch hinsichtlich der Cultusreform des Josia. Die citirte Stelle 2 Chron. XXXIV. 3. sagt doch deutlich genug, daß mit dem 12ten Jahre des Königs Josia die Cultusreform begonnen habe (הָחֵל לְטַהֵר רֹג) <sup>(1)</sup>, und eben so deutlich erhellt aus B. 8., daß sie erst im 18ten Jahre Josia's völlig durchgeführt wurde <sup>(2)</sup>. Etwas anderes sagt aber auch das zweite Buch der Kön. nicht; daß die Reform vor der Auffindung des Gesetzbuches begonnen habe, setzt es auf's Bestimmteste voraus (2 Kön. XXII. 2) <sup>(3)</sup>, und daß sie nach derselben vollends rasch zu Stande gekommen, erzählt es ausführlich, während die Chronik das Letztere nur noch kurz berührt (2 Chron. XXXIV. 33.), da es sich nach ihrem

(XXX. 13.), das unter Josia im ersten (XXXV. 1.); jenes dauerte vierzehn Tage (XXX. 22. 23.), dieses sieben Tage (XXXV. 17.); zu jenem gab Hiskia selbst 1000 Stiere und 7000 Schafe, und die Obersten 1000 Stiere und 10,000 Schafe (XXX. 24.), zu diesem gab Josia allein schon 30,000 Lämmer und Böcke und 3000 Rinder (nicht dreißig tausend, wie de Wette übersetzt) u. Was kann nun solchen Textangaben gegenüber hier ein kritisches „feierlich genug“ zu Gunsten eines Widerspruches beweisen?

(1) Findet denn die Kritik selbst, die so gewaltig viel Unwahrscheinliches zu entdecken vermag, nicht auch unwahrscheinlich, daß dieses sehr bedeutende Unternehmen unter den damaligen Umständen im Laufe eines einzigen Jahres habe zu Stande kommen können? Vgl. Poli Synopsis I. 1958.

(2) de Wette übersetzt zwar 2 Chron. XXXIV. 8. לְטַהֵר (um zu reinigen, oder: bei dem Reinigen) mit: „nach der Reinigung“; eine sprachliche Rechtfertigung aber dieser (freilich auch von älteren Ausgl. schon gegebenen) Uebersetzung wird man nicht erwarten dürfen. Uebrigens bemerkt schon Kimchi zu 2 Chron. XXXIV. 3.: אַבֵּל לֹא כָלָה עַד יוֹם שֵׁנִי לְמַלְכוֹת יוֹסִיָּהּ לְטַהֵר הַכֹּל:

(3) Hätte Josia den Götzendienst mit all den Anstalten zur Unterhaltung und Förderung desselben, wie sie vor der Cultusreform bestanden, bis in sein 18tes Regierungsjahr bestehen lassen; er würde hier das Lob nicht erhalten, daß er ganz den Weg David's gewandelt und weder rechts noch links abgewichen sei. Daß er aber erst im 12ten Jahre die Reform begann, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß er als ein 13jähriger Knabe schon König wurde und sofort andere in seinem Namen regierten, und daß später, nachdem er die Regierung selbst übernommen, seinen Verbesserungsplänen noch manche Hindernisse mögen entgegen gestanden haben.

früheren Berichte von selbst versteht. Somit stimmen hier beide Berichte dahin überein, daß die Cultusreform vor der Auffindung des Gesezbuches begonnen, durch diese aber der Eifer für dieselbe gesteigert und ihre völlige Durchführung beschleunigt worden sei, und der angebliche Widerspruch verschwindet, sobald man ihn genau ansehen will. Sodann die Falschheit von 2 Chron. XXVIII. 7. ist keineswegs so gut erwiesen als zuversichtlich behauptet. Denn daß Maeseja als streitfähiger Krieger in der Schlacht sei umgebracht worden, sagt die Chronik in der That nicht; und schon Calmet bemerkt zu 2 Chron. XXVIII. 7.: *Zechri facile erat e summis imperatoribus exercitus Phacee regis Israelis, qui relata de rege Achaz victoria, jussu regis sui Maesium regis filium interfecit.* Wir sind daher genöthigt, bei dieser Stelle das Vorgeben einer Falschheit selbst für eine Falschheit anzusehen. Nicht besser geht es uns bei der Versicherung, daß 2 Chron. XXVIII. 20. gegen 2 Kön. XVI. 7 ff. falsch sei. Die letztere Stelle sagt nämlich, daß Tiglat Phileser Damaskus erobert, die Einwohner nach Kir abgeführt und den König Rezin getödtet habe. Dadurch könnte nun zwar dem jüdischen Könige geholfen gewesen sein; allein es war ihm schlecht geholfen, wenn der assyrische König nun auch auf Juda Absichten faßte und es sich zu unterwerfen gedachte. Daß dieses der Fall gewesen sei, sagt nun die Chronik, das 2te B. der Kön. aber sagt nichts davon. Wie soll nun jene gegen dieses hier falsch sein? Es ist kaum begreiflich, wie de Wette die angeführte Behauptung immer noch wiederholen mag, nachdem doch Dovers<sup>(1)</sup> die totale Grundlosigkeit derselben schon lang nachgewiesen hat.

Da es hiernach mit den zuversichtlichsten Anklagen auf Falschheit und Widersprüche in der Chronik nichts auf sich hat, so werden wir jene Angaben, gegen welche die Kritik weiter nichts als Verdacht zu schöpfen vermag, wohl als solche betrachten dürfen, von denen der Glaubwürdigkeit des Chronisten und der Zuverlässigkeit seiner Quellen keine große Gefahr drohe. Daß man namentlich gar keine Ursache habe, einzelne verdächtige Zahlenangaben der Chronik als Beweise mangelhafter Glaub-

(1) Kritische Untersuchungen ic. S. 134 f.



würdigkeit ihres Verfassers anzusehen, ist neulich <sup>(1)</sup> ganz genügend nachgewiesen worden. Wenn die Hebräer sich wenigstens häufig gewisser Zahlzeichen bedienten und nicht immer die Zahlwörter selbst schrieben, wie dieß außer Zweifel ist <sup>(2)</sup>, so können Verwechslungen einzelner Zahlzeichen und somit Vergrößerungen und Verkleinerungen einzelner Zahlen durch die Abschreiber nicht im Geringsten befremden, und gegen den Chronisten selbst daraus nur auf die willkürlichste Weise eine Anklage gebildet werden. Und wenn vollends behauptet wird: „So wie hier die Befehung (Manasse's 2 Chron. XXXIII. 12. 13.) auf einer frommen Vermuthung beruht, so ist wahrscheinlich 2 Chron. XXV, 14 ff. Amasia darum zum Götzendiener gemacht worden, weil er nachher Unglück hat, und XXIV. 23. ist, was 2 Kön. XII, 18 f. erzählt wird, vergrößert, um an Joas wegen seines Abfalls Vergeltung zu üben“ <sup>(3)</sup>, wer möchte da die, wenn auch nur kleine, Mühe einer ausführlichen Widerlegung für nöthig halten, da man ja unter Umständen gar leicht Dinge vermuthen und wahrscheinlich finden kann, die so wenig je geschehen sind, als geschehen werden, und solche Vermuthungen dann gegen die Glaubwürdigkeit historischer Urkunden natürlich nichts beweisen können.

Demnach sind die bedeutendsten Klagepunkte, die mehr zur Verdächtigung der chronistischen Quellen, als des Chronisten selbst, dienen könnten, völlig grundlos, und somit die Benützung zuverlässiger Quellen von seiner Seite eine neue Bürgschaft für seine historische Glaubwürdigkeit.

III. Dazu kommt zum Ueberflusse noch ein Umstand, der dieselbe schon für sich außer Zweifel zu setzen vermöchte, nämlich die Bestätigung seiner eigenen Angaben durch andere biblische Bücher. Selbst de Wette hat sich endlich zu dem Geständnisse herbeigelassen, daß unter dem eigenthümlichen Geschichtsstoffe der Chronik „auch manche glaubwürdige Nachrichten vorkommen“ <sup>(4)</sup>, wiewohl er nicht für gut hält, dieselben auch nur gehörig nam-

(1) Movers a. a. D. S. 55 ff. — Reil, a. a. D. S. 321 ff.

(2) Höchst wahrscheinlich ist, daß sie die Buchstaben des Alphabets als Zahlzeichen gebrauchten. Vgl. Reil a. a. D. S. 322.

(3) de Wette, Einleitung. S. 258.

(4) Ebend. S. 256.

heit zu machen <sup>(1)</sup>. Da dieses Zugeständniß nur durch gründliche Erörterungen zu Gunsten des Chronisten erzwungen worden ist, so können wir uns mit Beziehung auf letztere verhältnißmäßig kürzer fassen als bisher. — Die früher meistens angefochtenen, aber durch einzelne Stellen in andern biblischen Büchern hinlänglich beglaubigten, Angaben der Chronik betreffen:

a) Die Eroberung des Hagarener Landes 1 Chron. V. 18 — 22. Dieselbe ist, obwohl in den BB. der Kön. nicht erwähnt, dennoch vollkommen beglaubigt durch Ps. LXXXIII. 7., wo die Hagarener neben den Moabiten und Ammoniten als Rationals-  
 feinde der Hebräer erscheinen <sup>(2)</sup>, und durch 2 Sam. VIII. 3. 1 Sam. XIV. 47., wonach einige dem König von Zoba unterworfenen Volksstämme gegen den Euphrat hin, wo eben die Hagarener ihre Wohnsitze hatten <sup>(3)</sup>, schon vor Saul bezwungen wurden <sup>(4)</sup>.

b) Die Wegführung gileaditischer Stämme unter Phul 1 Chr. V. 26. Auch diese ist beglaubigt durch 2 Kön. XV. 16. 19. 25., wonach Phul dem Menahem dadurch den Thron sicherte, daß er die transjordanischen Stämme, die gegen ihn feindlich gesinnt waren, schwächte <sup>(5)</sup>.

c) Den Sieg David's über die Edomiten im Salzhale 1 Chron. XVIII. 13. Daß es ein Sieg über die Edomiten sei, sagt die Chronik im Gegensatz zu 2 Sam. VIII. 13. Ihre Aussage wird bestätigt durch 2 Sam. VIII. 14. und Ps. LX. 2., und das ארם 2 Sam. VIII. 13. erscheint in Folge dessen als ein Versehen statt ארם <sup>(6)</sup>. Daß die Zahlenangaben in den angeführten Stellen differiren, und die Chronik Abschai, Ps. LX. aber Joab als den Anführer des siegreichen Heeres bezeichnet, spricht nicht gegen die Chronik <sup>(7)</sup>.

(1) Nachdem er alles, was seiner Ansicht nach den Chronisten zu verdächtigen im Stande ist, hinlänglich in's Licht gesetzt hat, meint er, seine Einleitung sei nicht der Ort, auch die für's Gegentheil sprechenden Angaben des Buches zu prüfen. Einleitg. S. 258.

(2) Quartalschrift 1831. S. 246 f.

(3) Roscamüll. Schol. ad Psalm. LXXXIII. 7.

(4) Reil, a. a. D. S. 178 f.

(5) Mövers, Kritische Untersuchungen ic. S. 134.

(6) Quartalschrift 1831. S. 245.

(7) Reil, Apologetischer Versuch ic. S. 239 f.

d) Den Einfall der Philister in Juda unter Joram 2 Chron. XXI. 16 ff. Die dießfälligen Angaben der Chronik, so sehr auch Gramberg dagegen eifern mag (¹), erhalten ihre volle Bestätigung aus Joel I. 5. 6. 17. 2 Kön. XII. 14. (²).

e) Das Verhältniß der Philister zu Juda unter Ussia und Achas, und die traurige Lage des jüdischen Staates beim Regierungsantritte Hiskia's 2 Chron. XXII. 6 ff. XXVIII. 17. XXIX. 3 — 12. Was die Chronik hierüber berichtet, während die BB. der Kön. davon schweigen, ist vollkommen beglaubigt durch Jes. XIV. 28. 29 (³).

f) Die großen Heere Ussia's und ihre gute Bewaffnung 2 Chron. XXVI. 11. Die chronistische Nachricht ist hier beglaubigt durch Hof. I. 7. VIII. 14., wo Juda's Zuversicht auf physische Macht und der damit verbundene Mangel an Gottvertrauen getadelt wird (⁴).

g) Die Baulust Jotham's 2 Chron. XXVII. 3. 4. Auch hier erhellt aus Hof. VIII. 14., daß die Chronik der Wahrheit gemäß berichtet (⁵).

h) Die von den Syrern und Israeliten erlittene Niederlage des Achas 2 Chron. XXVIII. 5 ff. Daß wir auch hier nicht Dichtung, sondern Wahrheit vor uns haben, hat Movers aus Jes. I — IV. und VII. nachgewiesen (⁶).

i) Die Vertheidigungsanstalten Hiskia's gegen Sancherib 2 Chron. XXXII. 3 — 8. Sie sind nicht fabelhaft, sondern historisch, wie aus Jes. XXII. 9 — 11. erhellt (⁷).

k) Josia's Schlacht gegen Pharao Necho und Tod 2 Chron. XXXV. 20 — 26. Die Chronik berichtet hier ungleich ausführlicher, als 2 Kön. XXIII. 29. Daß aber ihr Bericht wahr sei, hat Movers aus Zach. XII. 11., Herodot II. 150 — 159 und einer neuern Reisebeschreibung bewiesen (⁸).

(1) Die Chronik x. S. 203 ff. 222.

(2) Movers, Kritische Untersuchungen x. S. 122 f.

(3) Quartalschrift 1831. S. 241 — 243. — Movers a. a. D. S. 126 f.

(4) Movers a. a. D. S. 130.

(5) Quartalschrift 1831 S. 244 f.

(6) Kritische Untersuchungen x. S. 144 ff.

(7) Quartalschrift 1831. S. 243 f. — Movers, a. a. D. S. 138. Reil, a. a. D. S. 234.

(8) Kritische Untersuchungen x. S. 159 ff.

Da demnach eine so bedeutende Anzahl eigener Angaben des Chronisten (die sich nöthigen Falls noch vermehren ließen) vollkommen historisch beglaubigt sind, so werden wir wohl nicht gehalten sein, in Betreff anderer, deren Richtigkeit sich zufälliger Weise nicht eben so genügend darthun läßt, den Versicherungen der Kritik unbedingten Glauben zu schenken, wenn sie dieselben, wie zum Theil die eben besprochenen für unhistorisch ausgibt. Im Gegentheil sind wir jetzt zu der Behauptung berechtigt, daß der Chronist nicht nur die neuere Kritik an Glaubwürdigkeit weit übertrifft, sofern die Falschheit ihrer Anklagen gegen ihn nun erwiesen ist, sondern überhaupt in jeder Beziehung historischen Glauben verdiene, und sofort die Schriftforscher bei seinem Buche eine ganz andere Aufgabe haben, als Alles in Verwirrung und Widerspruch zu bringen und aus arglistigem Priesterbetrug herleiten. \*

## Siebentes Kapitel.

### Die Bücher Esra und Nehemia.

#### §. 46. I n h a l t.

Der König von Persien, Cyrus, ertheilt den gefangenen Juden die Erlaubniß zur Rückkehr in ihr Vaterland, und gibt denselben die geraubten Tempelgeräthe zurück. Esra, I. Verzeichniß derjenigen, welche nach Judäa zurückkehrten. II. Die Zurückgekehrten treffen Anstalt zur Wiederherstellung des Cultus, errichten einen Altar, darauf zu opfern, feiern das Laubhüttenfest und legen den Grund zum Tempel unter Freudengesang der Jüngern, und unter Wehklagen derer, die noch den alten Tempel gesehen hatten. III. Die Samariter wollen Theil nehmen am Bau des Tempels, werden aber von den Stammhäuptern der Juden abgewiesen, daher sie die persischen Könige vermögen, die Fortsetzung des Baues zu untersagen. Unter Darius Hystaspis setzen die Juden auf das Zureden ihrer Propheten den Bau fort, und der König, von seinen Landpflegern deshalb befragt, erlaubt den Bau, weist zu demselben Unterstützungen an, und bedroht jeden, der sich seiner Anordnung widersetzen würde.

mit dem Lobe. Die Juden vollenden den Tempel, weihen ihn ein, und feiern fröhlich das Passah. IV — VI. Unter Artasastha zieht Esra, der Gesetzgelehrte, mit andern Israeliten nach Jerusalem. Brief des Königs an Esra. VII. Verzeichniß derjenigen, welche mit Esra nach Jerusalem zogen. VIII. Klage Esras über die Verunreinigung der Israeliten durch ihre Heirathen mit ausländischen Weibern; Esra verordnet, daß die fremden Weiber entlassen werden; Verzeichniß derjenigen, welche fremde Weiber genommen hatten. IX. X.

Nehemia, der Mundschent des persischen Königs, erhält zu Susan Nachricht über den kläglichen Zustand seines Vaterlandes, und klagt darüber zu Gott. Er macht damit den König bekannt, und erhält von ihm die Erlaubniß, nach Jerusalem zu reisen und die Mauern Jerusalems wieder zu bauen. I. II. Die Israeliten beginnen den Wiederaufbau Jerusalems; Verzeichniß derjenigen, welche Hand ans Werk legten. Die Feinde der Juden drohen, den Bau zu hindern; die Juden siegen über alle Hindernisse. III. IV. Das Volk klagt über seine Armuth und über den Wucher der Reichen; Nehemia steuert dem Wucher und hilft der Noth des Volkes durch seine Freigebigkeit ab. Nehemia macht die heimlichen Nachstellungen seiner Feinde in und außer Judäa zu Schanden; nachdem die Mauer gebauet war, ordnet er die Stadtwache an, und schreitet zur Volkszählung; Verzeichniß derer, welche unter Cyrus nach Jerusalem gezogen sind. V — VII. Esra liest dem Volke das Gesetzbuch vor; das Laubhüttenfest wird feierlich begangen. Die Israeliten thun öffentlich Buße; Bußgebet der Israeliten; die Israeliten geloben feierlich, das mosaische Gesetz zu beobachten. VIII — X. Verzeichniß der Geschlechter, welche in Jerusalem und in den Städten und Flecken Judas wohnten. Verzeichniß der Priester, welche mit Serubabel nach Jerusalem heraufgezogen waren; der Stammhäupter derselben unter den folgenden Hohenpriestern. Anordnungen zur würdigen Feier der Einweihung der Mauern Jerusalems, und zur Erhebung der Gebühren für die Priester. XI. XII. Nehemia erzählt, was er in Jerusalem zur Entfernung des Ungefählichen und zur Förderung des Guten im Kirchen- und Hauswesen gethan hatte. XIII.

Wir betrachten beide Bücher als eines, denn sie bildeten

ursprünglich nur eines unter dem Namen Esra (¹); der Name Buch Nehemiä war dem hebräischen Texte fremd.

#### §. 47. Zeitalter der Begebenheiten.

Der Verfasser dieses Werkes hatte nicht die Absicht, den Faden der Geschichte des jüdischen Volkes dort wieder aufzunehmen, wo ihn der Verfasser der BB. der Könige gelassen hatte, und die Geschichte seines Volkes zu ergänzen und bis auf seine Tage fortzuführen. Seine Absicht war bloß, seinen Volksgenossen eine Geschichte der Rückkehr der Exulanten ins Vaterland, und vorzüglich des Wiederaufbaues des Tempels in die Hände zu geben. Darum finden wir eben so wenig eine Nachricht von dem, was sich seit der Befreiung des Königs Jojachin (2 Kön. XXV. 27.) bis zum ersten Jahre des Cyrus zugetragen, als von dem, wie sich die jüdische Provinz vom sechsten Jahre des Königs Darius (Esra VI. 15.) bis zum siebenten Jahre Artaxasthas (Esra VII. 7.) gestaltet hat. Eben so ist eine bedeutende Lücke zwischen dem Schlusse des Buches Esra und dem Anfange des Buches Nehemia.

Das erste, was uns nun obliegt, ist, die Zeit zu bestimmen, zu welcher die Rückkehr der Exulanten, der Bau des Tempels, die Unterbrechung desselben durch die Böswilligkeit der Samaritaner, und endlich die Beseiegung aller Schwierigkeiten sich zuge tragen hat.

Die Zeit der Begebenheiten, die in dem ersten Theile des B. Esra (I—VI.) erzählt werden, ist vollkommen bestimmt. Im ersten Jahre des Cyrus (536 v. Chr.) zog unter Serubabel und Josua die erste Juden- Caravane aus dem Exil nach Judäa, das Land ihrer Väter in Besitz zu nehmen (I. 1.). Im zweiten Jahre des Cyrus begann der Bau des Tempels, welchen die abgewiesenen Samaritaner unter den ersten beiden Nachfolgern des Cyrus, Kambyses und Smerdes (529—521 v. Chr.) zu verhindern wußten. Im zweiten Jahre des Königs Darius Hystaspis wurden die innern und äußern Hindernisse besiegt, der Bau wurde

(1) Ἐσθῆρας πρῶτος καὶ δευτερος ἐν ἐβλ., Ἐσῆα, ὁ ἰσὶ βοηθός. Orig. apud Euseb. in H. E. L. VI. Edras et Neemias, adjutor videlicet et consolator a Domino, in unum volumen coarctantur. Hieron. Ep. ad Paulinum. — Cf. Buxtorf, Tiber. C. XI.

wieder fortgesetzt, und im sechsten Jahre desselben Königs (515 v. Chr.) beendigt (VI. 15.).

Im siebenten Jahre Artasastha's kam ein angesehenener Gelehrter, Namens Esra, mit einer zweiten Caravane Juden aus den persischen Staaten nach Jerusalem, um die herabgekommene Colonie wieder zu heben (VII. 7.). — Im zwanzigsten Jahre Artasastha's zog Nehemia, der Mundschent des Königs, als Statthalter nach Jerusalem; der neuerdings eingerissenen Unordnung zu steuern (Nehem. II. 1.).

Wer ist nun Artasastha, in dessen siebentem Herrscherjahre Esra nach Judäa kam? Berthold (Einleit. III. 989.) und mit ihm mehrere andere halten ihn für den Artaxerxes Longimanus; Michaelis (z. Esr. VII. 1.), Jahn (Archäol. II, 1. S. 259.) und de Wette (Archäol. S. 48.) halten ihn für den Ferres. Mit Recht, denn kein anderer kann unter diesem Artasastha verstanden werden. Folgendes scheint mir dafür entscheidend zu seyn. Unter den Stammhäuptern, welche von Nebukadnezar gefangen nach Babel abgeführt worden, und im ersten Jahre des Cyrus mit Serubabel nach Judäa zurückgekehrt waren, befand sich auch Jesua der Priester. Nehmen wir an, was unwahrscheinlich ist, daß er erst bei der zweiten Deportation nach Babylon abgeführt worden, und damals erst zwanzig Jahre alt gewesen sey, so war er im ersten Jahre des Cyrus — die Dauer der Gefangenschaft zu 52 Jahr gerechnet — ein Greis von 72 Jahren. In diesem Alter hat er nicht erst geheurathet und Söhne gezeugt; er that es noch im Lande der Gefangenschaft, wo das Loos der Gefangenen im Ganzen kein sehr hartes war. Nehmen wir ferner an, er habe erst in spätern Jahren sich verhehlicht, und sein erstgeborener Sohn sey im ersten Jahre des Cyrus 20 und sein jüngstgeborener 10 Jahre alt gewesen, so haben sie im siebenten Jahre Artaxerxes des Langhändigen, in welchem Esra nach Judäa kam, nicht mehr gelebt, denn vom zwanzigsten Jahre vor Cyrus bis zum siebenten Jahre des Artaxerxes sind es 107, und vom 10ten J. vor Cyrus bis zum 7ten des Artaxerxes 97 Jahre (!); und nehmen wir auch das

---

(1) Cyrus	regierte	7 Jahre
Kambyses und Smerdes	"	8 J.
Darius Hytaspis	"	36 J.

Unglaubliche oder höchst Unwahrscheinliche an, so ist doch das gewiß, daß diese Eöhne Jesuas nicht mehr unter denjenigen gewesen sind, gegen welche Esra wegen ungesetzlicher Eheverbindungen eingeschritten ist. Aber es wird ausdrücklich angeführt, daß Eöhne Jesuas noch nach der Ankunft Esras fremde Weiber hatten, und daß sie ihre Hand darauf gegeben haben, dieselben zu entfernen (Esr. X. 18.). Arthasastha ist also Kerres. \*)

Letzteres gilt jedoch nur vom Arthasastha des Buches Esra; denn Arthasastha, in dessen zwanzigstem Regierungsjahre Nehemia nach Judäa kam, ist nicht Kerres, weil dieser nicht 32 Jahre regiert hat, wie Kap. V. 14. vorausgesetzt wird. Arthasastha des B. Nehemia muß demnach Artaxerxes der Langhändige oder Artaxerxes Mnemon seyn. Jener regierte 40, dieser 46 Jahre. Von letztem kann die Rede nicht seyn. Denn als Nehemia nach Judäa kam, war Eljasib, der Enkel Jesuas, Hoherpriester; dies war aber kaum möglich 132 Jahre nach der Einwanderung seines damals schon bejahrten Großvaters. Artaxerxes der Langhändige war demnach der Herrscher Persiens, welcher seinem Randschenken die Erlaubniß ertheilte, in sein Vaterland zu reisen und demselben Gutes zu thun 34 J. nach der Einwanderung Esras (445 v. Chr.). †)

Nicht übergehen dürfen wir die Zeitangabe Neh. XIII. 6. „Und bei allem diesem war ich nicht in Jerusalem. Denn im zwei und dreißigsten Jahre Arthasasthas, des Königs von Babel, kam ich zum Könige, und am Ende der Tage wurde mein Wunsch gewährt (erbat ich mir: — wurde ich verlangt). Und ich kam nach Jerusalem“ u. s. w. Nach V. 14. war Nehemia vom zwanzigsten bis zum zwei und dreißigsten Jahre Arthasasthas als Landpfleger in Judäa. Er kam also nach Niederlegung seiner Stelle zurück zum Könige. Aber was wollen die Worte sagen: וְהָיָה יָמִים נִשְׁאַלְתִּי מִן־הַמֶּלֶךְ u. s. w.? Einstimmig be-

Kerres	regierte 21 J.
Artaxerxes Longim.	" 40 Jahre 3 Monate
Kerres II. und Sogdianus	" — 9 M.
Darius Nothus	" 19 J.
Artaxerxes Mnemon	" 46 J.
Darius Ochus	" 21 J.
Artab	" 2 J.
Darius Codomannus	" 4 J.



haupten die ältern und neuern Schriftforscher und Geschichtschreiber des jüdischen Volks, daß der Sinn derselben sey, Nehemia sey zum zweitenmal nach Jerusalem gegangen und habe die XIII. 7—31 beschriebene Reform vorgenommen, und weichen nur in der Bestimmung des Zeitpunktes (יָמֵי יָצָא) von einander ab. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet יָמֵי als bestimmte Zeitbestimmung Jahr, vgl. 1 Mos. XIII. 10. 3 Mos. XXV. 29. 4 Mos. IX. 22. Richt. XI. 40. XVII. 10. XXI. 19. und besonders 2 Chron. XXI. 19. יָמֵי יָצָא שָׁמָּה; und so nimmt den Ausdruck Augusti <sup>(1)</sup> und de Wette <sup>(2)</sup>. Daß aber die Unordnungen (B. 7. fg.) gleich im ersten Jahre sollen Statt gefunden haben, ist unmöglich, wie schon Jahn gezeigt hat <sup>(3)</sup>. Prideaux, dieses fühlend, setzte die zweite Ankunft in das sieben und dreißigste Jahr des Artaxerxes und die B. 23—30 beschriebene Reformation in das fünfzehnte Jahr des Darius Nothus (408 v. Chr.) <sup>(4)</sup>. Jahn verlegt nicht nur die zweite Reformation, sondern auch die zweite Reise Nehemia in die letzte Hälfte der Regierung des Darius Nothus (a. a. O.). Verträgt sich die erstere Annahme nicht mit dem Inhalte von B. 7—31., so verträgt sich letztere nicht mit den Worten des B. 6.; denn unmöglich kann יָצָא einen andern König bezeichnen als den in demselben Satz vorkommenden Artaxastha. Aber eben deshalb ist es mir zweifelhaft, ob B. 6. auf die zweite Reise und die zweite Reformation Nehemia zu beziehen sey. Was mich zweifelhaft macht, ist theils der Inhalt des ganzen dreizehnten Kapitels, theils die Fassung des B. 6.

B. 23—27. erzählt Nehemia, daß die Juden ausländische Weiber genommen hatten, daß ihre Söhne halb jüdisch halb ausländisch redeten, und daß er sie deshalb gezüchtigt und einen Eid von ihnen genommen habe, weder die Töchter der Ausländer zu ehelichen, noch diesen ihre Töchter zu geben. Bei dieser Beeidigung hält Nehemia eine Anrede, in welcher er den Juden das große Uebel solcher Verbindungen vorhält. Dabei gedenkt

(1) In der Uebersetzung dieses Verses, wo aber die Uebersetzung des יָצָא durch: „mir ward mein Bunsch gewährt“, unrichtig ist.

(2) Archäol. S. 50.

(3) Archäol. II, 1. S. 275.

(4) Das Alte und Neue Testament im Zusammenhang mit der Juden- und benachbarten Völkerhistorie. I. 383 ff.

er aber mit keinem Worte des Umstandes, daß sie noch nicht sehr lange vorher während seiner Anwesenheit in Jerusalem einen Eid geschworen und einen feierlichen Bund geschlossen hatten, ihre Töchter nicht zu geben den Völkern des Landes, und die Töchter von diesen nicht zu nehmen für ihre Söhne. Konnte er dieses übergehen, wenn die Juden wirklich zum zweiten Male das Gesetz übertreten hatten? Mir scheint ferner, daß die Anordnung X. 32. auf die Vorfälle XIII. 15. 16.; die Gebote X. 33—38. auf die Nachlässigkeit XIII. 10. und die Vorschriften X. 40. auf den Frevel Eljasib's XIII. 4. 5. 7. sich beziehen.

Was die Fassung des V. 6. betrifft, so wäre es bei der Voraussetzung, daß er die Nachricht von der zweiten Reise Nehemia enthalte, höchst auffallend, daß Nehemia auf einmal so dunkel und räthselhaft schreibt. Von der ersten Reise gibt er die Veranlassung und die Art und Weise, wie er die Erlaubniß dazu erhielt, genau und mit großer Ausführlichkeit an I. 1—3. II. 1—6. Warum er zum Könige zurückgekommen und dann wieder nach Judäa zurückgegangen ist, schreibt er XIII. 6. kein Wort. Von der ersten Reise und ihrer Veranlassung gibt er nicht nur das Jahr, sondern auch den Monat an I. 1. II. 1.; von der Veranlassung der zweiten Reise schreibt er gar nichts, und der Zeit derselben erwähnt er mit dem unbestimmten Ausdrucke: am Ende der Tage. Nicht zu übersehen ist auch, daß Tobia und Saneballat, die Feinde der Juden, nach der zweiten Reise wieder auftreten, was kaum gedenkbar ist, wenn man diese in die Lage des Darius setzt.

Ich vermuthete daher, daß in der Zahl XIII. 6. ein Fehler sey, und daß das ganze Hauptstück, wie die vorangehenden, Thatfachen der ersten Reise und Reformation, nämlich die Unordnungen erwähne, welche wie die bedrängte äußere Lage der Colonie das kräftige Einschreiten eines mit königlichen Vollmachten versehenen, eifrigen und wohlmeinenden Landpflegers erforderten. Diese Unordnungen waren früher nicht genannt, sondern nur die Vorschriften, die zur Entfernung derselben gegeben worden waren. Nehemia trägt sie nun nach. \*)

Ich weiß wohl, daß diese Ansicht mit der XIII. 28. angeführten Thatfache, sofern damit die Nachricht Joseph's (Antiqq. XI, 8, 2.) in Verbindung gesetzt wird, sich nicht verträgt. Aber Joseph's Bericht verträgt sich eben so wenig mit Nehem. XIII.

28. wenn man auch die zweite Reformation noch so weit herabsetzt; denn Saneballat, der im 20ten Jahre Artarerxes des Langhändigen ein mächtiger Mann war, kann unter Alexander dem Großen nicht mehr gelebt haben.

a) Ganz haltbar ist jedoch diese Beweisführung nicht. Die Unwahrscheinlichkeit, die gegen Artarerxes sprechen soll, wird nicht ganz gehoben, wenn auch Xerxes an seine Stelle gesetzt wird; denn die fraglichen Söhne Josua's sind auch im 7ten Regierungsjahre des Xerxes jedenfalls schon über 80, wahrscheinlich nahe gegen 100, Jahre alt. Wenn nun schon ein so hohes Alter mehrerer Brüder nicht gerade wahrscheinlich ist, so ist noch weit unwahrscheinlicher, daß die Söhne jenes durch Religiosität ausgezeichneten Josua in einem solchen Alter noch mit ausländischen götzendienerischen Weibern verbunden gewesen seien, und erst in Folge angewendeter Zwangsmaßregeln dieselben entlassen haben. Dies berechtigt uns schon zu der Vermuthung, daß bei בְּנֵי יְהוֹשֻׁעַ das בְּנֵי nicht Söhne im eigentlichen Sinne, sondern Nachkommen überhaupt, bezeichne. Diese Vermuthung wird zur vollen Gewißheit durch Esr. II. 36 — 39. und Nehem. VII. 39 — 42., wo unstreitig dieselben vier Priesterfamilien wie Esr. X. 18 ff. (Jeschua, Immer, Harim und Paschhur) genannt sind. Nun belief sich aber zu Esra's und Nehemia's Zeit die Zahl der Söhne Jedaja's vom Hause Jeschua auf 973, die Zahl der Söhne Paschhur's auf 247 ic., und es ist nichts offener, als daß hier nicht von Söhnen im eigentlichen Sinne die Rede sein kann. Wenn aber ebendeshalb auch Esr. X. 18. die בְּנֵי יְהוֹשֻׁעַ nur im berührten weiteren Sinne genannt sein können, so kann die Stelle begreiflich nichts dagegen beweisen, daß Esra erst im 7ten Jahre des Xerxes nach Palästina gekommen sei. Zahn sagt zwar außerdem noch, daß die historische Zeitfolge nach Darius Hystaspis die Erwähnung des Xerxes verlange, welcher ohnehin nicht wohl übergangen sein könne, sowohl wegen seiner günstigen Gesinnung gegen die Juden, als auch wegen der großen Lücke (von 57 Jahren), die durch seine Auslassung in dem historischen Berichte des Buches entsteht<sup>(1)</sup>. Allein vorausgesetzt, Achaschwerosch im Buche Esther sei Xerxes, so konnte er doch in einer Beschreibung von Esra's Wirksamkeit in Palästina nicht genannt werden, wenn er in gar keiner Verührung

(1) Einleitung. Thl. II. Abschn. I. S. 277.

mit derselben stand. Behauptet man daher, Xerxes müsse wegen seines Wohlwollens gegen die Juden hier erwähnt sein, so wird damit in Grunde nur behauptet, er und kein anderer müsse wegen jenes Wohlwollens den Esra nach Palästina entlassen haben, und damit eigentlich nur vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte. Sodann eine Lücke in der Erzählung entsteht jedenfalls, auch wenn Xerxes unter Artachschascha gemeint ist, und zwar eine Lücke von ungefähr 35 Jahren. Daraus erhellt genugsam, daß die ununterbrochene Zeitfolge in der Erzählung dem Verf. nicht sehr wichtig war, sondern vielmehr Lücken in derselben in Folge seines besonderen Planes unvermeidlich sein mochten. Während demnach die Annahme, daß Artachschascha Esra X. 18. Artaxerxes sei, nichts gegen sich hat, spricht für dieselbe der Umstand, daß Esra noch gemeinsam mit Nehemia in Palästina thätig war, (Nehem. VIII. 9. XII. 26. 36.), was zwar auch noch möglich, aber doch höchst unwahrscheinlich wäre, wenn er schon im 7ten Jahre des Xerxes nach Palästina gekommen wäre. Zwar wird gegen solche gleichzeitige Thätigkeit Beider in Palästina eingewendet, a) daß die Unordnungen, welche Nehemia bei seiner Ankunft dort getroffen habe, nicht hätten Statt finden können, wenn Esra noch am Leben gewesen wäre; b) daß Esra's Name in dem Document X. 1—28. nicht fehlen könnte, wenn er unter den Ausfertigern sich befunden hätte; und c) daß Josephus ausdrücklich versichere, Esra sei vor Nehemia's Ankunft in Palästina gestorben. — Auf die erste Einwendung ist jedoch schon oft bemerkt worden, daß Esra's Wirksamkeit mehr auf die religiösen, als auf die bürgerlichen Verhältnisse der Juden sich bezogen habe, und daher diese seiner Gegenwart ungeachtet bei Nehemia's Ankunft doch in großer Unordnung sein konnten (<sup>1</sup>). Die zweite Einwendung ist um so geringfügiger, als das Buch selbst die gleichzeitige Wirksamkeit Esra's und Nehemia's in Palästina ausdrücklich und wiederholt behauptet (VIII. 9. XII. 26. 36.), und daher ein bloßes argumentum a silentio um so weniger dagegen anrichten kann, als der Name Esra's bei jenem Document doch aus mancherlei für uns nicht mehr zu

(1) Vergl. Winer, Realw. I. 105. — Hävernick, Einleitung Ith. II. Abth. I. S. 313. — Winer kann jedoch, obwohl es a. a. O. so scheint, nicht der Ansicht sein, daß Esra unter Artaxerxes nach Palästina gekommen sei, denn er läßt ihn drei und dreißig Jahre vor Nehemia dorthin kommen (Realw. II. 174.).

errathenden Gründen wegb bleiben konnte. Was endlich die Aussage des Josephus betrifft, so wird doch wohl Niemand derselben mehr Glaubwürdigkeit vindiciren wollen, als dem Buche Nehemia, da doch Josephus gerade in seinen Nachrichten über Esra und Nehemia sich mehrfach unzuverlässig erweist und auffallende Verstöße gegen die beglaubigte Geschichte begeht <sup>(1)</sup>. Wir können daher nur behaupten, daß Esra unter demselben Perserkönig wie Nehemia nach Palästina gekommen sei, nämlich unter Artaxerxes Longimanus. Und wir müssen dieses festhalten, obgleich der Name Artachschashta mehr als einem Perserkönige zukam (Esr. IV. 7. 8. VI. 14.).

b) Es versteht sich von selbst, daß der vorigen Bemerkung gemäß Esra nicht 34, sondern nur 13 Jahre früher als Nehemia nach Palästina gekommen sein kann.

c) Einen Fehler in der Zahl XIII. 6. anzunehmen, scheint man jedoch nicht genöthigt zu sein, auch wenn man die vorgetragene Ansicht festhalten will; denn die Zahl bezieht sich nicht auf die zweite Reise Nehemia's nach Palästina, sondern auf die Rückreise von seinem ersten dortigen Aufenthalte, diese aber muß auch nach V. 14. im 32ten Jahre des Artaxerxes erfolgt sein. Die nächste Frage ist daher nur, ob Nehemia nach seiner Rückkehr nach Persien noch einmal nach Palästina gegangen sei. Und hier hält es zunächst sehr schwer, Nehem. XIII. 7 ff. nur als Nachtrag zur Beschreibung der frühern Wirksamkeit Nehemia's in Palästina aufzufassen. B. 7. knüpft mit וְכִנְיָהּ auf solche Weise an das Vorhergehende an, daß das Nachfolgende als ein Bericht über eine spätere Thatsache erscheint. Sodann sind die Mißbräuche, gegen welche Nehemia nach XIII. 7 ff. einschreiten mußte, nicht durchaus dieselben wie früher, auch wäre eine bloße Aufzählung der frühern um so überflüssiger gewesen, als ja doch, wo die Beseitigung derselben berichtet wurde, sie selbst auch genannt werden mußten, und wirklich genannt wurden. Auf den Ausdruck וְכִנְיָהּ aber darf nicht viel Gewicht gelegt werden, weil derselbe gerade im Buch Nehem. (I. 4.) von einer unbestimmten Zeitdauer (nicht

---

(1) Winer, Realw. II. 175. — Josephus hält auch den Artachschashta im B. Nehemia für Xerxes (Arch. XI. 8. 6.), und verlegt die Feindseligkeit der Samaritaner unter Sanballat in die Zeit des Darius Codomannus (Arch. XI. 8. 2.).

einem Jahre) gebraucht wird. Nimmt man ihn von einer unbestimmten längeren Zeit, so kann das Vorkommen der Mißbräuche XIII. 7 ff. nicht befremden; denn die Zurückhaltung der Abgaben für das Heiligthum, die Uebertretung des Sabbathgesetzes zum Behufe vortheilhaften Erwerbes, und die Verbindung mit ausländischen Weibern sind Dinge, die gar bald wieder in Übung kommen konnten, wenn die Auctorität, die sie augenblicklich beseitigt hatte, wieder verschwunden war. Wir müssen hierauf um so mehr Gewicht legen, als Nehemia selbst sich über eine nicht unbedeutende Opposition beklagt, welche sogar in Juda und Jerusalem gegen ihn sich gebildet hatte, und im Einverständniß mit seinen Feinden in Samarien handelte (Neh. V. 10 — 14. 17 — 19.). Daß aber Nehemia, wo er dem Volke zum zweiten Male die Verpflichtung auflegt, mit Ausländern keine ehliche Verbindungen einzugehen (XIII. 23—27.), der ersten dießfälligen Verpflichtung (I. 31.) nicht gedenkt, wird eben so wenig befremden können, als daß er bei dieser der frühern unter Esra (IX. 2 ff. X. 3.) nicht gedenkt. Nehemia kann daher wohl noch unter Artaxerxes zum zweiten Male nach Palästina gekommen sein zu einer Zeit, wo eben so wenig die erwähnten Mißbräuche, als die immer noch fortdauernden Feindseligkeiten des Tobia und Sanballat auffallen können. Es bleibt daher nur noch die etwas dunkle und kurze Ausdrucksweise übrig, deren sich Nehemia hier bedient; diese aber als einen genügenden Beweis gegen eine zweite Reise desselben nach Palästina zu betrachten, scheint uns doch sehr gewagt, und die allgemeine Annahme einer solchen im Texte des Buches sonst wohl begründet.

#### §. 48. Verfasser und Quellen.

In keinem andern Buche liegen die Bestandtheile, aus welchen das Ganze zusammengesetzt ist, und die Quellen, aus welchen diese geschöpft sind, so deutlich zu Tage, als in diesem. Das ganze Buch besteht aus gleichzeitigen Urkunden und einigen wenigen Einschaltungen des Sammlers, die als Bindemittel dienen, die Materialien zu einer zusammenhängenden Relation zu verbinden.

Die Abtheilung, welche wir Buch Esra nennen, besteht aus zwei Bestandtheilen: I. aus der Geschichte der Rückkehr der ersten Caravane und des Tempelbaues (Esr. I—VI.); II. aus der

Geschichte der Ankunft Esra's und seiner Begleiter, und den Nachrichten von den Anordnungen Esra's zum Besten der Colonie (Esr. VII—X.). Im ersten Bestandtheile geben sich als Urkunden zu erkennen: 1. das Ausschreiben des Cyrus (I. 2—4.); 2. die Liste der Männer und Familien, welche aus dem Exil nach Judäa zurückgekehrt waren (II.); 3. ein geheimer Briefwechsel zwischen den Samaritern und dem persischen Hofe, den Tempelbau in Jerusalem betreffend (IV. 11—22.); 4. der Briefwechsel der Landpfleger Judäas mit dem Könige Darius Hystaspis, denselben Gegenstand betreffend (V. 5—17.); 5. die königlichen Ausschreiben (VI. 3—12.); das Uebrige besteht aus Berichten von Augenzeugen. Diesen ganzen Theil verfaßte ein Augenzeuge, und Esra knüpfte ihn an seine Relation, oder was wahrscheinlicher ist, Esra verfaßte ihn selbst, indem nur ein Israelit in Babylonien die so eben angeführten Urkunden aus dem geheimen königlichen Archive (VI. 1.) erhalten konnte; und Esra alles vom Könige erhielt, was er forderte (VII. 6.).

Der zweite Bestandtheil ist zusammengesetzt 1. aus dem Machtbrieфе Artasasthas, des Königs von Persien, an Esra in chaldäischer Sprache (VII. 12—26.); 2. aus den eigenhändigen Aufzeichnungen Esras (VII. 27—X.). Diesen Bestandtheil verband der Sammler mittelst der einleitenden Nachricht von der Persönlichkeit Esras (VII. 1—11.). \*)

Der Theil des Werkes, der Buch Nehemia genannt wird, besteht größtentheils aus eigenhändigen Aufträgen Nehemia's, nämlich I—VII. 1—73. X. XI. XII. 27—XIII. — Keine geringe Schwierigkeit bietet das Stück VII. 73—X. dar. Nach dem Inhalte desselben las Esra das Gesetzbuch in Anwesenheit Nehemia's dem Volke vor, und beide hielten zu derselben Zeit Reden an die versammelte Volksgemeinde (VIII. 2—9.). Bei Josephus finden wir aber die Nachricht, daß Esra vor der Ankunft Nehemia's gestorben sei (Antiq. XI. 5, 5.). Diese Nachricht, an sich schon beachtenswerth, da Josephus, ohne seiner Aussage gewiß zu seyn, von dem Buche Nehemia sicher nicht abgewichen wäre, wird durch unser Buch vollkommen bestätigt; denn abgesehen davon, daß die Unordnungen, wegen welcher Nehemia nach Judäa kam, kaum denkbar sind, wenn Esra noch bei Leben war, so konnte Esra's Name in dem Dokumente Kap. X. 1—28. nicht fehlen, wenn er mit Nehemia dasselbe veranlaßt

hath. Es entsteht nun die Frage, wie wir uns das Verhältniß dieses Abschnittes zu den übrigen Bestandtheilen des Buches zu denken haben. Zahn glaubt, dieser Abschnitt mit Kap. X. enthalte ältere Geschichte, und sey von Nehemia bei Gelegenheit der Volkszählung in dem Archive gefunden und seinem Buche einverleibt worden; der Name Nehemia's sei sodann später von einem unwissenden Abschreiber, der alles für Nachrichten aus der Zeit Nehemia hielt, eingeschoben worden<sup>(1)</sup>. Sieht man auch bei dieser Erklärung über die Unwahrscheinlichkeit weg, daß Nehemia ein Bruchstück einer ältern Geschichte in sein Buch eingerückt, und ein Abschreiber den Namen Nehemia eingeschoben haben soll, so muß Kap. X. der Zeit Nehemia's vindicirt werden. Andere halten den ganzen Abschnitt für eine Interpolation. Mir scheint die Sache nicht so verwickelt zu seyn, daß diese Erklärung, die im Grunde keine ist, zu Hülfe genommen werden müßte. Meine Ansicht ist nun diese: Das zehnte Hauptstück ist ein Aufsatz Nehemia's, weil wieder in der ersten Person gesprochen wird, und diese nach B. 2., wo nicht Esra, sondern Nehemia der erste Unterscheidende ist, nur Nehemia seyn kann. Der Ausdruck: Und aber alles dieses (schlossen wir einen Bund) beziehe ich nicht auf Kap. VIII. und IX., sondern auf X. 30—40. Kap. VII. 73—IX. hingegen halte ich für einen Geschichtsabschnitt aus der Zeit Esra's, dem aber weder Nehemia noch ein späterer Abschreiber, sondern der Sammler der beiden Bücher die gegenwärtige Stelle angewiesen hat. Dieser sah, daß die Namen mehrerer Priester und Leviten, welche als Gehülfen Esra's VIII. 4. 7. IX. 4. 5. vorkommen, auch im Dokumente Kap. X. stehen, und glaubte nun, die VIII und IX. angeführten Verhandlungen fallen in die Tage Nehemia's, und rückte sie also in jenen Theil des Werkes, welcher der Geschichte dieses Mannes gewidmet war. Die drei kleinen Verzeichnisse XII. 1—11. 12—21. 22—26. sind ebenfalls vom Sammler in das Buch eingerückt. <sup>b)</sup>

a) Es ist bereits oben (S. 175 f.) gezeigt worden, daß die Chronik und das Buch Esra einen Verfasser haben. Wer nun aber Verfasser des Buches Esra sei, scheint keine schwierige Frage

(1) Einleit. II. 1. S. 293. Zahn meint aber den Abschnitt nicht von VII. 73., sondern von VII. 6. bis X. 40.



mehr zu sein. Beim zweiten Theile desselben kann selbst de Wette nicht läugnen, daß das Meiste (VII. 12 — IX. 45.) zuverlässig, das Uebrige (VII. 1 — 11. und X.) vielleicht von Esra selbst geschrieben sei <sup>(1)</sup>. Der erste Theil aber steht in einem solchen Verhältniß zum zweiten, daß er nur von demselben Verfasser wie dieser herrühren kann <sup>(2)</sup>. Nehmen wir nun auch an, daß die Zusammenfügung beider Theile durch VII. 1 — 11. auf Rechnung eines späteren Sammlers komme, so können wir doch immerhin den Esra selbst als den Verf. seines Buches bezeichnen, uns aber der Bemerkung nicht enthalten, daß derjenige, von welchem bloß diese Zusammenfügung herrühre, eigentlich doch nicht der Sammler des Buches genannt zu werden verdiene. Wir dürfen aber Jenes nicht einmal annehmen, weil die Gründe dafür, daß VII. 1 — 11. nicht von Esra selbst herrühren könne, keine genügende Beweiskraft haben. Denn daß von Esra in der dritten Person die Rede ist, beweist anerkannter Maassen <sup>(3)</sup> nichts; und eben so wenig, daß er כֹּהֵן כְּדִיר genannt wird, denn wenn auch dieser Ausdruck nicht ein Titel, sondern ein Ehrenname ist, so ist er wenigstens ein stehender, und konnte deshalb von Esra selbst, wo er nach historiographischer Weise von sich in der dritten Person redete, ohne „eitle Ruhmredigkeit“ so gut gebraucht werden, als von einem Andern, der über ihn berichtete. Dagegen spricht für die Verfassung des Abschnittes durch Esra, daß er das Edikt des persischen Königs (B. 12 ff.) doch nicht so ganz abrupt anführen konnte, wie es nach Weglassung dieser einleitenden Bemerkung der Fall wäre. Somit haben wir nur Grund dafür und nicht dagegen, daß das Buch Esra von Esra selbst verfaßt worden sei. Und damit ist auch die Frage nach dem Verfasser der Chronik beantwortet.

b) Vom Buch Nehemia ist ebenfalls zugestanden, daß es dem größten Theile nach von Nehemia selbst geschrieben sei. Was ihm abgesprochen wird ist nur VII. 73 b — IX. und XII. 1 — 26.

Bei dem ersten Abschnitte wird vor allem die Frage sein, ob er auf Nehemia's oder eine frühere Zeit sich beziehe. Für Jenes spricht der Text sehr bestimmt. Das Verzeichniß VII. 6 ff. ist

(1) Einleitung S. 269.

(2) Hävernick, Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 285 ff.

(3) de Wette, Einleitung. a. a. O.

nicht nur von Nehemia selbst beigelegt worden (VII. 5.), sondern bezieht sich auch auf seine Zeit, sofern das ältere Verzeichniß, das er auffand, durch die nöthigen Aenderungen den späteren Verhältnissen angepaßt wurde (¹). An dieses Verzeichniß und die nachträglichen Bemerkungen dazu schließt sich dann וְיָגַד הַיְהוָה וְיִשְׂרָאֵל so an, daß man es zunächst nur als Fortsetzung des vorherigen Berichtes, und Beschreibung dessen, was nach dem bereits Erzählten geschehen sei, auffassen kann. Diese Auffassung wäre nun allerdings nicht recht zulässig, wenn unter der Vorlesung des Gesetzes Nehem. VIII. 1 ff. die erstmalige seit dem Exil oder unter Esra gemeint, und das Laubhüttenfest Neh. VIII. 17. ebenfalls das erste seit dem Exil gefeierte wäre (²). Allein jene Gesetzesvorlesung schließt eine frühere nicht aus, und eben so wenig das erwähnte Laubhüttenfest ein früheres; aus der Bemerkung, daß seit den Tagen Josua's die Söhne Israel's nicht so gethan haben, kann dieses so wenig gefolgert werden, als aus 2 Chron. XXXV. 18. gefolgert werden darf, daß die Passahfeier unter Hiskia (2 Chron. XXX.) eine Dichtung sei (³). Dazu kommt, daß Nehemia auch in diesem Abschnitt unter den mithandelnden Personen erscheint (VIII. 9.), und die Gründe, welche man gegen eine gleichzeitige Wirksamkeit Esra's und Nehemia's in Palästina vorgebracht hat, durchaus ungenügend sind. Demnach ist, was der fragliche Abschnitt berichtet, zu Nehemia's Zeit vorgefallen, und kann sehr wohl von ihm selbst, wo er über seine eigene Wirksamkeit Nachricht gibt, beschrieben worden sein. Gegen Letzteres hebt man zwar insbesondere noch die Verschiedenheit der Schreibart und des Stiles hervor. Allein auf dieses läßt sich hier offenbar kein großes Gewicht legen. Denn daß von Nehemia in der dritten Person die Rede ist, beweist so wenig gegen ihn, als der analoge Fall Esr. VII. 1—11. gegen Esra. Anderes erklärt sich aus der Verschiedenheit der besprochenen Gegenstände. Im Vorherigen nämlich war von bürgerlichen Verhältnissen und Anstalten die Rede, im fraglichen Abschnitte aber von gottesdienstlichen. Ueber diese mußte begreiflich mit andern Worten und in anderer Weise gesprochen werden, als über jene; und wenn namentlich auch Nehemia darüber

(1) Vgl. Thl. I. S. 89 f.

(2) de Wette, Einleitung. S. 271.

(3) Vgl. S. 225.

sprach, so mußte er sich überdies auch der zu seiner Zeit üblichen Ausdrücke bedienen, und dann begreiflich mit etwaigen Zeitgenossen die ebenfalls darüber sprachen, in manchen einzelnen Ausdrücken zusammentreffen. Wenn daher z. B. חדרה außer Nehem. VIII. 10. sich nur noch 1 Chron. XVI. 27. und Esr. VI. 16. findet, so ist das doch gewiß weit eher ein Beweis, daß der Ausdruck dem späteren Sprachgebrauch angehörte, als daß die Stellen in verschiedenen Büchern, wo er sich findet, von einerlei Verfasser herühren. Eben so verhält sich's mit חבירים, mit חביר קול u. a., worauf Häverniel zu Gunsten einer esraischen Abfassung großes Gewicht legt <sup>(1)</sup>. Von Esra kann der Abschnitt schon deshalb nicht herrühren, weil er in diesem Falle doch wohl im Buch Esra sich fände, und die Annahme eines dießfälligen Irrthums von Seite des hypothetischen Sammlers eine gar zu willkürliche und unsichere ist, und weil überdies Nehemia, auch wenn er über Esra's Thätigkeit einige Nachricht geben wollte, keiner schriftlichen Aufzeichnung Esra's dazu bedurfte und aller Wahrscheinlichkeit nach auch keine solche mitgetheilt, sondern, wie es von seiner kräftigen Persönlichkeit sich erwarten ließ, einen eigenen selbstständigen Bericht gegeben hätte. Wir können daher nicht anders, als den Nehemia selbst für den Verf. des fraglichen auf seine Zeit bezüglichen Abschnittes halten.

Die zweite beanstandete Stelle (Neh. XII. 1 — 26.) ist mit unbedeutender Ausnahme ebenso zuverlässig von ihm selbst geschrieben. Der allein bedeutende Grund nämlich, weshalb man ihm dieselbe abgesprochen hat, ist B. 10. und 11. und B. 22.; und von diesen Versen abgesehen kommt im ganzen Abschnitte nichts vor, was gegen dessen Abfassung durch Nehemia spräche. Nun sind aber B. 10. und 11. unzweifelhaft ein späterer Zusatz, denn der ganze Abschnitt hat sonst nichts Genealogisches, sondern will zuerst, wie seine Ueberschrift ausdrücklich sagt, ein Verzeichniß der Priester und Leviten geben, die mit Serubbabel aus Babylon nach Palästina gezogen seien. Mitten in diesem Verzeichnisse nun, es unterbrechend und der Ueberschrift widersprechend, findet sich einmal an den Namen Joschua (Josua) eine Genealogie geknüpft, in welcher Männer genannt werden, die anderthalb bis zwei hundert Jahre später lebten, als die sonst genannten. Hier ist nun doch

(1) Einleitung. I. II. Abth. I. S. 306 f.

geniß nichts wahrscheinlicher, als daß etwa zu Alexander's des Gr. Zeit Jemand die Nachfolger des berühmten Josua genealogisch an den Rand verzeichnete und dieses Verzeichniß dann durch Unwissenheit oder Versehen der Abschreiber in den Text selbst aufgenommen wurde. — Auch B. 22. erscheint als späterer Zusatz. Der Ankündigung und Schlußbemerkung zufolge will nämlich der Abschnitt B. 12 — 26. die Stammhäupter der Priester und Leviten in den Tagen Jojakim's, des Sohnes Josua's, aufzählen. Aber mitten in dieser Aufzählung wieder, dieselbe unterbrechend und störend, und der Ankündigung und Schlußbemerkung zuwider, wird gesagt, man habe in den Tagen Eljaschib's, Jojada's u. die Stammhäupter der Leviten, und unter Darius dem Perser jene der Priester aufgezeichnet. Diese Zwischenbemerkung ist um so sonderbarer, und, auf den Zweck des Buches Nehem. gesehen, auch um so überflüssiger, als das Ergebnis der Aufzeichnung gar nicht berührt wird (1). Wenn daher je in den alttestamentlichen Schriften ein späterer Zusatz sich findet, so werden wir hier einen solchen anzuerkennen haben.

Demnach steht der Abfassung des ganzen Buches Nehem. durch Nehemia selbst nichts im Wege, und wir müssen um so mehr eine solche behaupten, als der größere Theil des Buches ja eingestanderener Maassen von ihm herrührt, und ein etwa angenommener Sammler des Buches mehr als Interpolator, denn als Sammler, erscheinen würde. Dazu kommt, daß Nehemia (das Gleiche gilt auch von Esra), wenn er einmal merkwürdige Ereignisse seiner Zeit aufschreiben wollte, dabei doch einen solchen Zweck haben mußte, daß er die Sammlung und Zusammenordnung seiner Aufschreibungen nicht dem Zufall überlassen konnte.

#### §. 49. Abfassungszeit des Buches.

Derjenige, welchen die Aufschreibungen Esra's und Nehemia's sammelte, chronologisch zusammenstellte und in den beiden Büchern seinen Volksgenossen überlieferte, gibt uns im Verlaufe des Werkes zweimal den Bestandsheft seiner Zeit an, nämlich Nehem.

(1) Wenn ältere Exegeten, z. B. Corn. a Lapid., die B. 24 f. aufgezählten Leviten als die in den Tagen Eljaschib's, Jojada's u. aufgeschriebenen bezeichnen, so haben sie die Stelle offenbar zu flüchtig angesehen, sonst würden sie beachtet haben, daß B. 26. ihrer Ansicht schroffst widerspricht.

**XII. 10. und XII. 22.** An der ersten Stelle nennt er die Hohenpriester bis auf seine Zeit: „Und Josua zeugte Jozachim, und Jozachim zeugte Eljasib, und Eljasib zeugte Jozada, und Jozada zeugte Jonathan, und Jonathan zeugte Jaddua.“ Der letzte war bereits Hoherpriester, denn B. 22. heißt es: „Von den Leviten wurden in den Tagen Eljasibs, Jozada's, Johanans und Jaddua's die Stammhäupter aufgezeichnet.“ Jaddua lebte noch in den Tagen Alexanders des Großen, denn Joseph berichtet von ihm, daß er demselben an der Spitze einer feierlichen Gesandtschaft entgegen gegangen sey (Antiq. XI, c. 8. n. 46.). Noch näher wird uns der Zeitpunkt angegeben durch die Bemerkung B. 22.: „Von den Priestern (wurden die Stammhäupter aufgezeichnet) unter der Regierung Darius des Persers (מֶלֶךְ דָּרְיוֹשׁ הַפֶּרְסִי).“ Wie es scheint, hatte, als der Berichterstatter diese Bemerkung niederschrieb, Darius Codomannus, denn dieser ist Darius der Perser, zu regieren aufgehört, und die Juden waren an die Herrschaft der Macedonier übergegangen. \*) Ein gelehrter und frommer Israelit, ohne Zweifel priesterlichen Geschlechts, faßte demnach, nun sein Volk in neue Verhältnisse eingetreten war, den Entschluß, seinen Volksgenossen eine urkundliche Geschichte der Wiederherstellung des jüdischen Staates unter dem dahingeschwundenen, den Juden meist freundlich gesinnten Herrscherstamme in die Hände zu geben.

a) Dem Bisherigen zu Folge leidet dieser Beweis augenfällig an zwei Gebrechen: einmal, daß er eine ursprüngliche Einheit der Bücher Esra und Nehemia voraussetzt und beide als das Werk eines Verfassers betrachtet, und dann, daß er sich auf Stellen gründet, welche unstreitig als spätere Zusätze erscheinen (¹). Wir brauchen uns daher nicht mehr auf die Frage einzulassen, ob Darius der Perser B. 22. auch wirklich Darius Codomannus, oder Jaddua (ebend.) wirklich der zu Alexanders Zeit noch lebende Hohepriester dieses Namens sei, oder ob Nehemia selbst noch bis in diese späte Zeit gelebt haben könne, wie Häverniel vermutet (²), sondern nur noch die Bemerkung beizufügen, daß die Abfassung der BB. Esra und Nehemia von den beiden Männern, deren Namen

(1) Vgl. S. 246.

(2) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 320 f.

se tragen, durch das in diesem §. Gesagte nicht angefochten werden kann.

### Achtes Kapitel.

### Das Buch Esther.

#### §. 30. Inhalt.

Ahaschwerosch, der Herrscher über einhundert und sieben und zwanzig Länder von Indien bis Aethiopien, gibt im dritten Jahre seiner Regierung den Großen seines Reichs und dem Volke seiner Hauptstadt ein großes Gastmahl. Am letzten Tage des Gastmahls, denn dieses dauerte einhundert und achtzig Tage, entbietet er seine Gemahlin, die Königin Vasthi, zum Gelage, damit er seinen Gästen ihre Schönheit zeige. Vasthi weigert sich zu kommen, worauf sie der König verflößt. Man sucht nun die Schönheiten des Landes zusammen, damit der König aus denselben sich eine andere Gemahlin wähle. Hadassa, die auch Esther genannt wurde, die Verwandte und Pflegetochter Mardechai's, eines Juden, hatte das Glück, den Vorzug zu erhalten und zur Königin erhoben zu werden. Inzwischen entdeckte Mardechai eine gegen den König angezettelte Verschwörung, und ließ den König durch Esther davon benachrichtigen, worauf die Verbrecher zur Untersuchung gezogen und bestraft wurden. Kap. I. II. — Nach diesem wurde Haman, ein Agagiter, mit der höchsten Staatswürde bekleidet, und vom Könige der Befehl ertheilt, daß man vor demselben die Knie beugen solle. Mardechai verweigert dies. Haman, darüber ergrimmt, beschließt, nicht nur ihn selbst, sondern alle seine im Reiche lebenden Volksgenossen zu verderben. Im zwölften Jahre des Königs gelingt es ihm, von diesem einen Befehl zu erwirken, daß in sämmtlichen Staaten des Königs alle Juden getödtet werden sollten. Die Staatsboten bringen eilends den Befehl an die Statthalter, im zwölften Monate — diesen hatte nämlich zum Vollzuge des Mordbenedictes das Loos bestimmt — die Juden umzubringen. Mardechai, von dem Mordbefehle unterrichtet, trauert und erhebt ein Klaggeschrei. Esther, zu der das Gerücht dieser Klage gedrungen war, erkun-

bigt sich bei Mardechai um die Ursache derselben; dieser gibt sie an und stellt zugleich das Ansinnen an Esther, den König um Gnade für ihr Volk anzusuchen. Aber Esther weiß, daß ungerufen niemand zum Könige kommen darf. Dennoch wagt sie, auf die wiederholte Aufforderung Mardechai's, und bei der Größe der Gefahr, nachdem sie und ihre Stammgenossen drei Tage und drei Nächte gefastet hatten, vor dem Könige zu erscheinen. Sie wird huldvoll aufgenommen, und freundlich um ihr Begehren mit der Versicherung befragt, daß es ihr gewährt werden solle. Sie bittet den König, mit Haman an einem Gastmahle bei ihr Theil zu nehmen. Als der König die Bitte gewährt hatte, und beim Gastmahle erschienen war, wiederholt sie auf die Aufforderung des durch den Wein fröhlich gewordenen Königs, ihr Anliegen zu offenbaren, die Einladung zu einem Gastmahle auf den folgenden Tag. III—V. 1—8. — Aufgeblasen durch die Günst, in die er auch bei der Königin gekommen zu sein glaubte, eilt Haman, an Mardechai Rache zu nehmen. Er läßt einen fünfzig Ellen hohen Galgen errichten, seinen Feind daran zu hängen. Aber in der Nacht vor dem Tage, an welchem der Frevel verübt werden sollte, läßt sich der König die Reichs-Chronik vorlesen, und erfährt durch sie, daß Mardechai durch Entdeckung einer Verschwörung sein Leben gewettet habe; er fragt, ob Mardechai für diesen Dienst belohnt worden. Da seine Umgebung mit nein antwortet, fragt er Haman, der gerade hereintrat, den Befehl zur Hinrichtung Mardechai's zu erwirken, was mit dem Manne zu thun sey, den der König ehren wolle. Haman, welcher die Ehre sich zugebacht glaubte, schlägt vor, denselben auf dem Pferde des Königs mit einem königlichen Kleide angethan durch einen der vornehmsten Fürsten in der Stadt unter dem Ausrufe herumführen zu lassen: also geschieht dem Manne, den der König ehren will. Sofort gebietet der König dem Haman, also mit Mardechai zu thun. V. 9 — VI. 13. — Indes war die Zeit gekommen, bei der Königin das Wahl zu nehmen. Der König, fröhlich geworden, fragt Esther, worin ihre Bitte bestehe; daß ihr und ihrer Stammgenossen Leben, welches vertilgt werden sollte, erhalten werde, war die Antwort. Auf die Frage, wer den Frevel angeordnet habe, nennt Esther den Haman, worauf dieser an den Baum gehängt wird, den er für Mardechai Tags zuvor hatte errichten lassen. Mardechai,

an die Stelle Hamans erhoben, erhält vom Könige die Vollmacht, an die Landpfleger und Befehlshaber in den Staaten des Königs Briefe zu schicken, des Inhalts, daß den Juden gestattet werden soll, ihr Leben zu vertheidigen und jeden umzubringen, der sie beleidigen würde. Also erschlugen die Juden in Susan und in den andern Städten des Reichs ihre Feinde. VI. 14 — IX. 19. Nachdem die Gefahr vorüber war, erläßt Mardochai Sendschreiben an seine Stammgenossen mit der Aufforderung, jährlich den Tag, an welchem die verderblichen Anschläge Hamans vereitelt worden waren, unter dem Namen Purim festlich zu begehen. IX. 20 ff.

#### §. 51. Zeit der Begebenheit.

Die erste Frage, mit welcher wir uns zu beschäftigen haben, ist: Wer war Achaschwerosch, der die schöne Esther in sein Harem aufgenommen und an die Stelle der verstoßenen Königin erhoben hat? Achaschwerosch (אַחַשְׁוֵרֹשׁ) ist der Name mehrerer in der Bibel erwähnter Könige: des Astyages Dan. IX. 1., des Cambyses Esr. IV. 6., und des Königs in unserm Buche, und heißt soviel als edel, vortrefflich, ausgezeichnet ('). Der Name selbst gibt uns also keinen Aufschluß. Eben so rathlos lassen uns die nichtbiblischen historischen Schriftsteller, welche uns von den vorderasiatischen Reichen und ihren seit der Zerstörung Jerusalems lebenden Herrschern Nachricht geben; denn sie führen uns eben so wenig einen König auf, dessen Name dem des Ahasverus ähnlich wäre, als sie uns eine Begebenheit erzählen, welche mit der im Buche Esther erzählten Cabinets-Intrigue eine Aehnlichkeit hätte. Wir sind daher auf den Inhalt des Buches allein hingewiesen, aus dessen zerstreuten Aussagen wir zuvörderst auf das Reich, welchem Ahasverus vorstand, und etwa auch auf die Person des Königs schließen könnten.

Daß das Reich, in welchem die Begebenheit sich zugetragen hat, das persische sey, haben die meisten Gelehrten älterer sowohl als neuerer Zeit angenommen. Zwar wird Ahasverus an keiner Stelle des Buchs, selbst da nicht, wo der Verfasser die Ausdehnung des Reiches beschreibt (I. 1.), König von Persien

(1) Das Wort ist zusammengesetzt aus dem persischen **آخش** *excellentia, prestantia*, und den Endungen **ور** und **ش**. Vgl. Bohlen symbol p. 19.



genannt; aber dieser König hält Hof in Susan (I. 2. 5.), bekanntlich der Winterresidenz der persischen Könige; seine nächste Umgebung bilden sieben Fürsten der Perser und Meder (I. 14.), eine Sitte, die, wie aus andern Denkmälern bekannt ist, am persischen Hofe herrschte; die Frauen, von denen man fürchtete, daß sie das Beispiel ihrer Königin nachahmen möchten, sind die Fürstinnen der Perser und Meder (I. 18.); das Edikt, welches die Entfernung der Basthi verkündet, ist ein unwiderrufliches Gesetz der Perser und Meder (I. 19.).

Hatte man sich einmal über das Reich des Ahasverus verständigt, so war es, wenn man auf den Charakter des Fürsten, und die III. 7. angeführte Regierungszeit Rücksicht nahm, nicht schwer, den persischen König mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Nur indem man jene Bestimmungsgründe übersah, konnte man unter Ahasverus den Cambyses (1), oder den Darius Hystaspis (2), oder Artaxerxes Longimanus (3) verstehen. Justi hat zuerst mit Rücksicht auf die von Staliger gegebenen Winke (de emendat. temp. L. VI.) diese Sache mit Gründlichkeit untersucht und sich für Xerxes erklärt (4). Er gieng von dem Grundsatz aus, daß dem Ahasverus des Buches Esther nur ein wohlküstiger, thörichter und grausamer, gegen die Juden feindlich gesinnter persischer König, der wenigstens zwölf Jahre regiert haben müsse, entsprechen könne. Demzufolge könnten unter den frühern Königen Persiens Cambyses und Smerdes wegen der Dauer ihrer Regierung, die das zwölfte Jahr nicht erreichte, nicht in Betracht kommen; ebenso wenig Darius I. und Artaxerxes Longimanus, deren besonnener Charakter, und ihre gegen die Juden bewiesene freundliche Gesinnung aus andern Quellen bekannt sey; es sey somit nur Xerxes übrig, dessen Denks- und Handlungsweise mit der des Ahasverus übereinstimme, und dessen Regierung die doppelte Zahl der im Buche Esther angeführten Jahre erreicht habe. Ist die Abhandlung Justi's auch nicht von Uebertreibungen frei, besonders in der Zeichnung des Charakters des Ahasverus, wo

(1) Kohlreif, Chronol. sacra. P. II. Cap. 15.

(2) Usher annal. ad a. 4193.

(3) Josephus Flav. Archaeol. XI. 6.

(4) Zuerst in Eichhorn's Repert. Th. XV. dann in seinen vermischten Abhandlungen Nro. 2.

zu sehr übersehen wird, was orientalische Despoten sich erlauben dürfen, und selbst die bessern sich stets erlaubt haben, so ist sie im Ganzen doch so gut, daß sie den Beifall der gelehrtesten Bibelforscher erhalten, und seine Ansicht von Ahasverus die allgemein herrschende geworden ist.

Ganz anders haben jene combinirt, welche unter Ahasverus einen medischen König verstehen, wie des Bignoles und Jackson, Prideaux und Marsham <sup>(1)</sup>; und mit gutem Grunde. Denn bezieht man die Worte II. 6. welcher weggeführt worden von Jerusalem mit denen, welche weggeführt worden von Jerusalem mit Jechonja, dem Könige von Juda x. auf Mardechai B. 5., wie man nach dem Sprachgebrauche der Genealogien vollkommen berechtigt wäre <sup>(2)</sup>, und wie es auch in den deuterokanonischen Zusätzen zum B. Esther XI. 4. verstanden wird, so kann von Xerxes keine Rede seyn, aber aus den schon angeführten Gründen auch von keinem seiner Vorgänger auf dem persischen Throne. Weil jedoch im Buche Esther den Persern keine geringere Wichtigkeit und kein geringerer Rang als den Medern beigelegt wird, was, da in der medischen Zeit das persische Volk keine politische Bedeutung hatte, erst seit Cyrus der Fall war <sup>a)</sup>, so bleibt nichts anderes übrig, als jene Worte II. 6. auf Kis B. 5. zu beziehen, oder anzunehmen, der Verfasser habe den Mardechai unter Xerxes mit jenem Cér. II. 2. angeführten verwechselt.

a) Wenn gegen einen medischen König hauptsächlich nur der Umstand hervorgehoben wird, daß das persische Volk, welches in der medischen Zeit ohne politische Bedeutung war, im Buche Esther den Medern an Wichtigkeit und Rang gleich stehe, so ist dieß hier deshalb nicht von Bedeutung, weil das Verhältniß beider Völker zur Zeit des Verfassers nicht auch das zur Zeit des Ereignisses ist. Als das Buch Esther geschrieben wurde, stunden allerdings die Perser den Medern gleich oder hatten vielmehr den Vorrang vor ihnen, denn so oft beide neben einander genannt werden (I. 3. 18.

(1) Des Bignoles (*Chronologie de l'histoire sainte*) und Jackson (*chronologische Alterthümer* II. S. 306. 307.) verstehen unter Ahasverus den König Cyaxares I.; Prideaux (*Connexion d. A. und N. T. mit der Völkergeschichte* I. S. 96.) entscheidet sich für Astyages, und Marsham (*Can. chron. P. II. cap. 15.*) für Cyaxares II.

(2) Vgl. Zahn in der *Archäol.* II. 1. S. 276.

19.), gehen die Perser den Medern voraus. Ganz anders verhielt es sich aber zur Zeit des Ereignisses. Die Reichsannalen, in welche Esther's und Mordechai's Geschichte eingetragen wurde, hießen nicht Annalen der Könige von Persien und Medien, sondern umgekehrt, der Könige von Medien und Persien (X. 2.). Man muß um so mehr annehmen, daß der Verfasser hier den Titel jenes Buches genau angebe, als ihm sonst, offenbar in Folge der zu seiner Zeit obwaltenden Verhältnisse, die umgekehrte Ausdrucksweise geläufig war. Verhält sich dieses so, so waren jene Annalen medisch-persische und somit Achaschwerosch ein medisch-persischer König vor Cyrus. Obwohl auch diese Ansicht nicht ohne Bedenkllichkeiten ist, so hat doch die andere, daß Achaschwerosch Xerxes sei, unstreitig weit größere.

#### §. 52. Glaubwürdigkeit des Buches.

Man hielt den Inhalt des Buches Esther, so lange man ihn kannte, für glaubwürdig, weil man nichts in demselben fand, was gegen die Wahrheit des Erzählten Verdacht erregen konnte. Das Einzige, was auffiel, war der nicht sehr empfehlenswerthe Charakter der beiden Hauptpersonen der Geschichte, Mordechai's und seiner Pflgetochter, besonders die Rachsucht der letztern; in dessen tröstete man sich mit dem Gedanken, daß die Bibel schlicht erzählt, was vorgefallen ist, ohne die Denk- und Handlungsweise der Mithandelnden zu vertheidigen. Erst in neuern Zeiten wurden mancherlei Zweifel gegen den historischen Werth des Buches aufgeworfen, Schwierigkeiten in der Erzählung aufgesucht und Einwürfe gegen die Wahrheit einzelner Nachrichten gemacht. Jeder hat sich zuerst die Mühe gegeben, diese Zweifel in seinen Untersuchungen über den Kanon des A. T. S. 12. fg. zusammenhängend vorzutragen. Dasselbe that Michaelis, zuerst in der Orient. Bibliothek II. S. 35. fg., dann in den Anmerkungen zur deutschen Uebersetzung d. B. Esther. Diesen schloß sich Corrodi an in seiner Beleuchtung der Geschichte des jüdischen Kanons I. S. 66. fg. Die von diesen Männern vorgebrachten Einwürfe können nicht in Verlegenheit setzen, sie beruhen größtentheils auf Unkenntniß nicht nur der persischen, sondern der Sitte des Orients überhaupt; daher es den Vertheidigern des Buches, Eichhorn, Jahn, Dereser nicht schwer werden konnte, dieselben gründlich zu widerlegen.

In der neuesten Zeit fassen sich die Gegner unseres Buches, von der Unhaltbarkeit jener Einwürfe ebenfalls überzeugt <sup>(1)</sup>, kürzer; sie brechen über die ganze Geschichte den Stab, ohne einen Grund dieses Verfahrens anzugeben. „Das Buch Esther ist ein historischer Roman,“ sagt der eine <sup>(2)</sup>; „das Buch Esther ist ein unhistorisches, märchenhaftes Werk,“ sagt der andere <sup>(3)</sup>. „Die Erzählung, schreibt de Wette, wie die Jüdin Esther, mit Verschweigung ihrer jüdischen Herkunft vom persischen König Ahasverus zur Würde der Königin erhoben, wie der vom Günstling Haman beschlossene Untergang der Juden im persischen Reiche durch sie und ihren Pflegevater Mardochai vereitelt, Haman gestürzt, Mardochai an seine Stelle erhoben und den Juden Erlaubniß gegeben worden, an ihren Feinden blutige Rache zu nehmen, zu dessen Gedächtniß das Fest Purim eingefest worden — spottet aller historischen Wahrscheinlichkeit, und enthält die auffallendsten Schwierigkeiten und mehrere Verstöße gegen die persischen Sitten neben richtigen Beziehungen auf dieselben“ <sup>(4)</sup>. Und in der schon angeführten Note heißt es: „Man kann in Lösung fast aller einzelnen Schwierigkeiten durch Geschichtskennntniß und Scharfsinn glücklich seyn — aber dem Ganzen wird man nie das Gepräge ächter Geschichte leihen, so wenig als dem sehr ähnlichen 3. B. Matt.“ Ein Versuch zu Motivirung dieses Urtheils wird nicht gemacht.

Sehen wir nun die Sache näher an. Was spottet denn eigentlich aller historischen Wahrscheinlichkeit? Daß ein schönes jüdisches Mädchen persische Königin wird? Dieses ist nicht unwahrscheinlicher, als daß Juden einstens Könige in Arabien waren, oder daß das Mädchen von Marienburg mit Peter dem Großen den Thron der Czaren theilte oder daß die schöne Esther des polnischen Casimir wie eine Königin waltete. Was sind

(1) „Man kann in Lösung fast aller einzelnen Schwierigkeiten durch Geschichtskennntniß und Scharfsinn glücklich sein, wie Eichhorn, Zahn etc.“ de Wette Einl. 290. Not. b.

(2) Augusti, Einleit. S. 474.

(3) de Wette a. a. O. S. 289.

(4) So noch in der 4ten Aufl.; in der 5ten dagegen wird die Behauptung; „spottet aller historischen Wahrscheinlichkeit und enthält die auffallendsten Schwierigkeiten“ dahin gemildert; „besteht aus einer Reihe von geschichtlichen Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten.“ (S. 273). D.

denn die Königinnen in den Staaten des polygamischen Orients? Nichts anderes, als die ersten Favoritinnen der Herrscher, Sclavinnen, welche auf den Sclavenmärkten gekauft, oder den Ihrigen geraubt worden waren, und Macht und Ehre mit ihren Herren theilen, solange sie die launenhafte Gunst derselben genießen. Wo kein Fürstenrecht gilt, und Ebenbürtigkeit unbekannt ist, geschieht täglich, was die Bibel von der Esther erzählt. Zwar waren bei den Persern die Beischläferinnen von den Gemahlinnen sehr verschieden, und die Könige verbunden, diese aus dem Stamme der Achämeniden zu nehmen; aber läßt sich nicht denken, daß Achaschwerosch, der seine Gemahlin verstoßen hatte, weil sie seiner Lanne sich nicht fügen wollte, es verschmähte, aus dem stolzen Geschlechte eine andere zu nehmen, und, nachdem er einmal der herrschenden Sitte gehuldigt hatte, eine zu suchen gebot, die ihm gefiel?

Aber daß die jüdische Herkunft der Esther soll verborgen geblieben seyn, spottet aller Wahrscheinlichkeit. Sonderbar! ihre Herkunft war ja nicht auf ihrer Stirne geschrieben, und somit hatte sie nichts zu thun als zu schweigen. Die Hofbedienten, welche den Befehl hatten, für den König eine ausgezeichnete Schönheit zu suchen, fragten so wenig nach der Herkunft der Esther, nachdem sie gefunden hatten, daß sie ihren Wünschen entspreche, als die Aufseher des Harems, denen sie übergeben wurde. Als die Zeit gekommen war, da der Esther Abkunft kund werden sollte, entdeckte sie sie dem Könige selbst.

Eben so wenig spottet es aller Wahrscheinlichkeit, wie der vom Günstling Haman beschlossene Untergang der Juden von Esther und ihrem Pflegevater vereitelt, der Günstling gestürzt, und Mardechai an dessen Stelle gesetzt wurde. Den Grund des Hasses betreffend, den Haman gegen Mardechai warf, so lehrt die Erfahrung, daß rohe Emporkömmlinge nicht tiefer können gekränkt werden, als wenn sie fühlen, man lasse es an den ihrem Amte gebührenden Achtungsbezeugungen fehlen, und daß in diesem Falle ihr Haß gegen diejenigen, von denen sie sich verachtet glauben, tödtlich und unauflöslich ist. Eben so lehrt die Erfahrung, daß solche Menschen, von jemanden schwer beleidigt, nur zu oft nicht nur auf den Beleidiger, sondern auf dessen ganzes Geschlecht, oder ganze Standesgenossenschaft, ja auf dessen ganze Nation ihren Haß werfen, und sie ihrer Rache

opfern würden, wenn sie die Macht dazu in den Händen hätten. Haman wähnte sie zu besitzen, und beschloß daher, sie zur Sättigung seiner Rache zu gebrauchen. Wie diese von Esther vereitelt und Haman gestürzt wurde, ist aus der Natur der Harems-Regierungen erklärlich. Selbst christliche Höfe bieten Parallelen zum persischen dar. Man lese die Memoiren über den Hof eines benachbarten Königreichs, und man wird finden, daß daselbst eine schlechtere Wirthschaft bestand als am Hofe des Ahasverus. Bessere und mächtigere Männer, als Haman war, wurden von den Favoritinnen des Herrschers gestürzt, und Günstlinge an ihre Stelle gesetzt, die schlechter waren als Mardechai. Kann dies an einem europäischen Hofe geschehen, was ist an einem asiatischen möglich, wo der Herr über Leben und Tod von Millionen nur zu oft der Sklave seiner Weiber und ihrer Hüter ist?

Das allein scheint befremdend und unwahrscheinlich, daß die Juden, furchtsame Exulanten in einem fremden Staate an Eingeborne sollen Hand gelegt, und Hunderte und Tausende derselben sollen ungestraft getödtet haben. Betrachten wir aber das erzählte Faktum nur in seinem gehörigen Lichte und im Zusammenhange, und abgelöst von dem rhetorischen Gewande, in welchem es vor uns erscheint, so verschwindet das Befremdende, und es erscheint als etwas, welches nothwendig aus den vorangehenden Begebenheiten hervorgeht, welches nicht ausbleiben konnte, sobald der erste Günstling gestürzt, und der zweite erhoben wurde. Haman hatte, wie jeder Bezier ihn hat, in der Hauptstadt sowohl, als in den entfernten Provinzen seinen Anhang, Werkzeuge seiner Gunst und seiner Rache. Ziel er als Opfer des Hasses seines Nachfolgers, so fiel auch sein Anhang, und verlor, wenn der Nachfolger es so wollte, Gut und Leben, wie heutzutage in gewissen civilisirten Reichen beim Sturze der Minister ihr Anhang sein Einkommen verliert. Mardechai hatte ebenfalls nah und fern seinen Anhang, bereitwillige Werkzeuge seiner Gunst und seines Hasses. Es bedurfte demnach nur eines Winkes von ihm, und die Befehlshaber, die Fürsten, Landpfleger und Amtleute des Königs waren bereit, diejenigen zu vernichten, deren Vernichtung er beschlossen hatte (Esth. IX. 3.). Beschlossen hatten aber Mardechai und Esther, diejenigen zu vernichten, welche sich am bereitwilligsten und geschäftigsten gezeigt hatten, den Mordbefehl Hamans an ihren Stammgenossen zu vollziehen; und

Wohlthuerer und sklavische Furcht der Beamten vor dem mächtigen Günstling (IX. 3. 4.) überantwortete die Geächteten in die Hand der Juden, welche jene unter dem Schutze und mit der Hilfe der königlichen Befehlshaber tödteten.

Somit spottet nichts der historischen Wahrscheinlichkeit; alle Begebenheiten, die im Buche erzählt werden, sind so, wie sie an den Höfen des Orients sich oft zugetragen haben, und sich noch zutragen. Nur das Zusammentreffen derselben zum Heile der Juden ist eine Erscheinung, die nicht alltäglich war; wäre sie dies aber gewesen, so würde sie nicht für die Nachwelt ausgezeichnet worden seyn.

Haben diese Betrachtungen dargethan, daß die Geschichte der Esther nicht unwahrscheinlich ist, so zeigt auf der andern Seite die Thatfache der Feier des Festes Purim, daß sie wahr ist. Seit den ältesten Zeiten feiern die Juden dieses Fest zur Erinnerung an die Rettung ihrer Stammgenossen von den Anschlägen Hamans. Daß also eine solche Rettung stattgefunden hat, unterliegt keinem Zweifel: daß die Gefahr furchtbar, und das Zusammentreffen der Umstände, wodurch sie wieder abgewendet worden ist, von außerordentlicher Art war, beweist die Stiftung eines eigenen Festes. Liegt uns nun ein altes Buch vor, in welchem diese Gefahr, und die Umstände, deren Zusammentreffen dieselbe beseitigt hatte, beschrieben werden, so wüßte ich nicht, welche andere Kriterien der Glaubwürdigkeit des Buches auch der übertriebenste Skepticismus verlangen sollte <sup>(1)</sup>.

#### §. 53. Verfasser und Zeitalter.

Das Buch will nicht für das Werk des Mardechai gehalten seyn, wie man vorgegeben hat, sondern für das Werk eines Juden, der nach Mardechai gelebt hat, indem der Verfasser des Festes Purim als einer schon lange bestehenden Gewohnheit gedenkt und den Grund erklärt, warum dieses Fest ein Tag der Freude und des Wohllebens ist. „Darum — schreibt er IX. 19. — machen die Landjuden, die in den Flecken und Dörfern wohnen, den vierzehnten Tag des Monats Adar zum Tag der Freude,

(1) Was de Wette in der neuesten Aufl. seiner Einleitung S. 274. noch speciell gegen die Glaubwürdigkeit des Buchs gelten macht, findet in dem Obesagten schon seine Erledigung. Zu vergleichen ist übrigens Baumgartens *de fide libri Esthorne*. Halae. 1839.

des Mahles und des Wohllebens, und wo man Geschenke schickt einer dem andern.“ Eben so deutlich unterscheidet sich der Verfasser des Buches Esther von Mordechai, der „diese Geschichten beschrieb“ (IX. 20.), durch das, was er IX. 23—27. schreibt. Jene IX. 20. erwähnte Beschreibung ist also ein Aufsatz, den Mordechai entworfen hat, von dem wir aber nicht einmal wissen, ob ihn der Verfasser unsers Buches als Quelle anführen will, aus welcher er seine Nachrichten geschöpft hat.

Uebrigens waren die Quellen, aus welchen der Verfasser das Material schöpfen konnte, doppelter Art. Die Hauptquelle war die mündliche Ueberlieferung. Jeder Jude wußte, was das Purimfest, das er jährlich mit seiner Familie festlich begiebt, zu bedeuten hatte, und erzählte es den Seinigen. Es bedurfte also nur des Aufschreibens desjenigen, was man an einem solchen Festtage hörte und sah, und das Buch war in seinen Hauptumrissen da. Die zweite Quelle bestand in schriftlichen Aufsätzen. Mordechai schrieb, wie wir IX. 20. lesen, nach glücklich überstandener Gefahr Briefe an seine Stammgenossen in der Nähe und Ferne, um sie zur Feier des Festes Purim zu veranlassen. Natürlich enthielten diese Briefe eine Erzählung der Begebenheiten, die sich am Hofe des Ahasverus zugetragen hatten. Diese Briefe wurden ohne Zweifel wohl aufbewahrt, und lieferten in der Folge dem Verfasser unsers Buchs den Stoff zu dem Detail der Erzählung, welches die mündliche Ueberlieferung nicht gewähren konnte. Diese aus den beiden genannten Quellen geschöpften Materialien verband der Verfasser zu einem Ganzen, streute da und dort seine eigenen Urtheile und Betrachtungen ein, hob die für die jüdische Nation interessantesten Parthien rhetorisch hervor, um seinem Werke, welches ein Commentar über die Festgebräuche des Purimfestes seyn sollte, mehr Rundung zu geben.

Da zur Zeit, wo unser Verfasser schrieb, das Fest Purim allgemein eingeführt war (IX. 19.), dieses aber nur nach und nach geschehen konnte; da der Sprachgebrauch des B. Esther unter dem der BB. Esra und Nehemia steht, so kann das Buch nicht wohl vor der Herrschaft der Seleuciden in Persien verfaßt worden seyn; aber näher den Zeitpunkt zu bestimmen, ist nicht möglich a).

a) In gar so späte Zeit führen jedoch die zwei angegebenen



Frankte nicht. Wenn Mordechai selbst noch das Purimfest zu feiern geboten hat, so ist es ohne Zweifel in kurzer Zeit allgemein üblich geworden, und was der jerusalemische Talmud über die Mißbilligung desselben durch 85 Aelteste, von denen mehr als 30 Propheten waren, berichtet <sup>(1)</sup>, wird schwerlich große Berücksichtigung verdienen. Es könnte daher nicht einmal sehr befremden, selbst wenn Achaschwerosch Xerxes wäre, einen Israeliten schon unter Artaxerxes so von diesem Feste reden zu hören, wie es Esth. IX. 19. geschieht. — Vom sprachlichen Ausdrucke läßt sich am wenigsten behaupten, daß er gerade in die selenucidische Zeit führe; er führt überhaupt nur in die Zeit, wo die hebräische Sprache durch die chaldäische verdrängt wurde, was schon während, und noch mehr seit dem Ende, des Exiles der Fall war. Vorausgesetzt sogar, der sprachliche Ausdruck im Buche Esther stehe tiefer als im Esra und Nehemia, so folgt doch auch daraus nichts weiter, als daß (was schon an sich einleuchtet) von zwei ungefähr gleichzeitigen Schriftstellern einer Nation der eine seine bereits absterbende Muttersprache noch reiner reden und schreiben kann als der andere.

de Wette führt zwar außerdem noch die Art, wie der Verfasser „persische Sitten und Geschichte erläutert (VIII, 8. II, 13. I, 1.),“ und den „blutdürstigen Rache- und Verfolgungsgeist des Buches“ als Dinge an, welche den Untergang des persischen Reiches voraussetzen und auf die Zeit der Ptolemäer und Selenuciden hindeuten <sup>(2)</sup>. Allein Esth. I. 1. gibt bloß den Umfang des Reiches an, welches Achaschwerosch beherrschte, und eine solche Angabe konnte offenbar selbst einem jüdischen Zeitgenossen des Königs nöthig scheinen; Esth. II. 13. bezeichnet die dort berichtete Sache als etwas in der herrschenden Sitte Begründetes, und es läßt sich nicht einsehen, warum es nicht zur Zeit, wo die Sitte noch bestund, für die mit derselben unbekannten Juden hätte erwähnungswerth scheinen sollen; die Bemerkung endlich VIII. 8. war geradezu nothwendig, um von der Auctorität und Unabänderlichkeit des Haman'schen Decretes eine richtige Vorstellung zu geben. Der Verf. des Buches Esther schrieb ja doch bekanntlich nicht für die Beamten und Satrapen am persischen Hofe. — Der blutdürstige Rache- und Verfolgungsgeist würde für die Entstehung

(1) Lightfoot, Horae hebr. et talmud. in Jo. 10, 22.

(2) Einleitung, S. 276.

des Buches zur Zeit der Seleuciden selbst dann nichts beweisen, wenn wir ihn auch so groß voraussetzen dürften, als die neuere Kritik es mit Unrecht thut (1). Wer z. B. den Schluß des 137ten Psalms liest (Tochter Babels, du Verwüsterin! Heil dem, der dir vergilt die Uebelthat, die du an uns gethan; Heil dem, der nimmt und zerſchmettert deine Kinder am Felsen), wird ſchwerlich behaupten, daß der Verfasser dieses Psalms an Esther's und Mordechai's Stelle gegen die götzendieneriſchen Dränger Iſrael's ſich viel nachſichtiger als jene würde benommen haben; und doch läßt die Wette diesen Psalm bald nach dem Exil entſtanden ſein (2), und behauptet damit ſelbſt, daß ein ſolcher Geiſt nicht bis in die ſeleucidische Zeit herabführe. Es wird daher kaum noch die Bemerkung nöthig ſein, daß jeder wahre Iſraelit den Helden gegenüber eben ſo nothwendig eine feindſelige Stellung einnehmen mußte, als die Theokratie ihrem Weſen nach mit dem Hellenismus in unversöhnlicher Feindschaft ſtand und deſſen Vernichtung zum Zwecke hatte.

Obgleich wir daher Eſth. IX. 32. nicht mit Hävernid (3) als genügenden Beweis für eine ſehr bald nach dem Ereigniſſe geſchehene Abfaſſung des Buches anſehen können, ſo ſehen wir doch nirgends einen Grund zu der Annahme, daß das Buch erſt nach dem Untergang des perſiſchen Reiches entſtanden ſei; vielmehr ſteht dem Geſagten zufolge ſeiner Abfaſſung vor oder während der Regierung des Artaxerxes gar nichts im Wege.

(1) Baumgarten, de fide libri Estherae. p. 61. f.

(2) Commentar über die Psalmen. 4te Aufl. S. 621.

(3) Einleitung. Thl. II. Abth. I. S. 363.

## Druckfehler.

Seite.	Zeile.		Statt.	Su lesen.
10	7	v. u.	Rich. IV	Rich. VI
36	19	v. o.	24	21.
51	8	v. o.	der	den
64	2	v. u.	II.	I.
67	12	v. u.	XLI. 26	XLI. 46. *)
87	20	v. u.	ספר, הישר	ספר הישר
94	10	v. o.	40.	41 — 44.
100	11	v. u.	nichts	nicht.
106	20	v. o.	Zusammensetzung	Zusammensetzung
174	16	v. u.	Verhältnisse	Verzeichnisse
185	10	v. o.	vor	von
188	10	v. u.	dennoch	demnach
193	3	v. u.	Geschichten	Gefichten
216	8	v. o.	-seitige	-theilige

\*) Zu dieser und den beiden nebenstehenden Stellen scheint folgende Erläuterung nöthig: Nach Genes. XLVII. 9. war Jacob 130 Jahre alt, als er nach Aegypten zog; damals war aber Joseph 39 Jahre alt, denn er war 30 Jahre alt, als er Pharao vorgestellt wurde (Genes. XLI. 46.), und 7 Jahre des Ueberflusses und 2 des Mangels waren inzwischen verfloßen (Genes. XLV. 6.). Nun ist  $130 - 39 = 91$ , somit war Jacob bei Josephs Geburt 91 Jahre alt; dieselbe fällt aber in's 14te Jahr seines Aufenthaltes bei Laban (Genes. XXX. 22 — 25.), somit kam Jacob 77 Jahre alt zu Laban.

# Historisch-kritische Einleitung

in die  
heiligen Schriften  
des  
alten Testaments

von

**Dr. J. G. Herbst,**

ordentlichem öffentlichen Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

Nach des Verfassers Tode

vervollständigt und herausgegeben

von

**Dr. B. Welte,**

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

**Zweiter Theil.**

**Specielle Einleitung.**

---

**Zweite Abtheilung.**

**Die prophetischen und poetischen Bücher.**

---

**Karlsruhe und Freiburg,  
Herder'sche Verlagsbuchhandlung.**

---

**1842.**



## V o r r e d e.

---

Im vorliegenden dritten Bande der Herbst'schen Einleitung rührt das erste und dritte Kapitel und die specielle Einleitung zu Obadja und Jona von dem Herausgeber her. Fragmentarische Vorarbeiten dazu waren zwar theilweise vorhanden, sind aber schon vor so geraumer Zeit niedergeschrieben worden, daß sie bei der Bearbeitung der bezeichneten Abschnitte nur wenige Hilfe gewähren konnten. Das Uebrige lag im Herbst'schen Manuscript ausgearbeitet vor, im Ganzen in demselben Zustande, wie in den zwei vorausgehenden Bänden, worüber in der Vorrede zum ersten Bande das Nöthige gesagt ist. Ergänzungen und Berichtigungen, die nicht bloß auf Versehen und falsche Citate sich bezogen, sind auf dieselbe Weise, wie in der vorigen Abtheilung, kenntlich gemacht worden.

Mit dem gegenwärtigen Bande ist die Herbst'sche Einleitung geschlossen, weil der sel. Verfasser, wie schon in der oben erwähnten Vorrede bemerkt wurde, nur die protokanonischen Bücher in seinen Plan aufgenommen hat: Zwar ist der Herausgeber gesonnen, auch noch die specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher zu bearbeiten, und als ergänzenden Nachtrag zum Herbst'schen Werke der Oeffentlichkeit zu übergeben; diese Arbeit jedoch, von der er noch nicht einmal zu sagen vermag, ob sie auch nur sicher zur Vollendung gedeihen werde, wird jedenfalls eine von der Herbst'schen Einleitung unabhängige Stellung erhalten, und daher auch nach ihrem Erscheinen jene noch als ein Ganzes für sich zu betrachten sein.

---

# I n h a l t.

---

## Zweite Abtheilung

### der speciellen Einleitung.

Die prophetischen und poetischen Bücher des ersten  
alttestamentlichen Kanons.

### Erster Abschnitt.

#### Die prophetischen Bücher.

#### Erstes Kapitel.

Der Prophet Jesaja.	Seite
§. 1. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	1
§. 2. Inhalt des Buches . . . . .	5
§. 3. Anordnung des Buches . . . . .	6
§. 4. Für unächt gehaltene Abschnitte . . . . .	9

#### A. Aechtheit des zweiten Theiles.

§. 5. Vorbemerkung . . . . .	9
§. 6. Gründe für die Aechtheit . . . . .	10
§. 7. Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit . . . . .	21

#### B. Aechtheit des ersten Theils.

§. 8. Aechtheit von Rapp. XIII. 1—XIV. 23, XXI. 1—10., XXXV. . . . .	33
§. 9. Aechtheit von Rapp. XXIV—XXVII. und XXXIV. . . . .	37
§. 10. Aechtheit von Rapp. XV. 1—XVI. 12., XIX. 16—26., XXI. 11—27., XXIII. . . . .	41
§. 11. Ueber Rapp. XXXVI—XXXIX. . . . .	44

#### Zweites Kapitel.

#### Der Prophet Jeremia.

§. 12. Lebensumstände des Propheten . . . . .	45
§. 13. Inhalt seines Buches . . . . .	47
§. 14. Anordnung des Buches . . . . .	48
§. 15. Alexandrinischer Text des Jeremia . . . . .	52
§. 16. Fremde Bestandtheile . . . . .	55
§. 17. Schriftstellerischer Charakter . . . . .	62



## Drittes Kapitel.

### Die Mitglieder des Jeremia.

	Seite
§. 18. Name und Inhalt . . . . .	63
§. 19. Verfasser und formelle Eigenthümlichkeit . . . . .	66

## Viertes Kapitel.

### Der Prophet Ezechiel.

§. 20. Lebensumstände . . . . .	68
§. 21. Inhalt des Buches . . . . .	69
§. 22. Anordnung des Buches . . . . .	70
§. 23. Integrität des Buches . . . . .	72
§. 24. Schriftstellerischer Charakter . . . . .	75

## Fünftes Kapitel.

### Der Prophet Daniel.

§. 25. Lebensumstände . . . . .	76
§. 26. Inhalt . . . . .	77
§. 27. Ist das Buch ächt? . . . . .	78
§. 28. Vorgebliche Kennzeichen einer sehr späten Zeit . . . . .	80
§. 29. Vorgebliche Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhalts des Buches . . . . .	90
§. 30. Fortsetzung . . . . .	94
§. 31. Vorgebliche Tendenz des Buches Daniel . . . . .	96
§. 32. Unmöglichkeit der Entstehung im Zeitalter der Makkabäer . . . . .	101
§. 33. Zeugnisse für eine frühere Entstehung . . . . .	103
§. 34. Entstehungsweise des Buches Daniel . . . . .	104

## Sechstes Kapitel.

### Die zwölf kleinen Propheten.

#### A. Hosea.

§. 35. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	106
§. 36. Inhalt . . . . .	108
§. 37. Schriftstellerischer Charakter . . . . .	109

#### B. Joel.

§. 38. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	110
§. 39. Inhalt . . . . .	111
§. 40. Vortrag . . . . .	115

#### C. Amos.

§. 41. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	115
§. 42. Inhalt . . . . .	116
§. 43. Schriftstellerischer Charakter . . . . .	117

## D. Obadja.

	Seite
§ 44. Lebensverhältnisse. Inhalt der Weissagungen . . . . .	118
§ 45. Verhältnis Obadja's zu Jeremia . . . . .	119
§ 46. Entstehungszeit der Weissagung . . . . .	122

## E. Jona.

§ 47. Inhalt . . . . .	123
§ 48. Verschiedene Ansichten über denselben . . . . .	124
§ 49. Hauptsächliche Gründe, die für und gegen den historischen Charakter des Buches Jona vorgebracht werden . . . . .	129
§ 50. Bedeutsamkeit dieser Gründe . . . . .	132
§ 51. Zweck und Zeitalter des Buches . . . . .	141

## F. Micha.

§ 52. Lebensumstände und Zeitalter . . . . .	142
§ 53. Inhalt . . . . .	145
§ 54. Vortrag . . . . .	146

## G. Nahum.

§ 55. Vaterland und Zeitalter . . . . .	147
§ 56. Inhalt . . . . .	149
§ 57. Vortrag . . . . .	149

## H. Habakuk.

§ 58. Zeitalter . . . . .	149
§ 59. Inhalt . . . . .	151
§ 60. Vortrag . . . . .	152

## I. Bephanja.

§ 61. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	152
§ 62. Inhalt . . . . .	156
§ 63. Vortrag . . . . .	156

## Die Propheten nach dem Exil.

§ 64. Vorbemerkung . . . . .	156
------------------------------	-----

## K. Haggai.

§ 65. Lebensumstände und Zeitverhältnisse . . . . .	158
§ 66. Inhalt. Vortrag . . . . .	158

## L. Sacharja.

§ 67. Lebensumstände und Inhalt seines Buches . . . . .	160
§ 68. Richtigkeit von Kap. IX—XIV . . . . .	161
§ 69. Fortsetzung . . . . .	163

## M. Maleachi.

§ 70. Zeitverhältnisse . . . . .	163
§ 71. Inhalt und Vortrag . . . . .	171

## Zweiter Abschnitt. Die poetischen Bücher.

### Erstes Kapitel.

#### Das Buch Hiob.

	Seite
§. 72. Inhalt . . . . .	172
§. 73. Das Buch Hiob ein Dichterwerk . . . . .	176
§. 74. Demselben liegt aber eine historische Thatsache zu Grunde . . . . .	178
§. 75. Sinn des Gedichtes . . . . .	179
§. 76. Scene des Buches . . . . .	181
§. 77. Das Buch Hiob ist israelitischen Ursprungs . . . . .	182
§. 78. Zeitalter . . . . .	184
§. 79. Fortsetzung . . . . .	189
§. 80. Fortsetzung . . . . .	196
§. 81. Einwendungen gegen einige Theile des Buches . . . . .	197

### Zweites Kapitel.

#### Die Psalmen.

§. 82. Name derselben. Lyrische Poesie bei den Hebräern . . . . .	203
§. 83. Inhalt . . . . .	205
§. 84. Ueberschriften . . . . .	206
§. 85. Verfasser . . . . .	211
§. 86. Sammlung und Eintheilung der Psalmen . . . . .	214

### Drittes Kapitel.

#### Die Sprüche Salomo's.

§. 87. Inhalt und Charakter . . . . .	217
§. 88. Anordnung des Buches . . . . .	218
§. 89. Verfasser. Sammlung . . . . .	220
§. 90. Fortsetzung . . . . .	225

### Viertes Kapitel.

#### Das hohe Lied.

§. 91. Name und Inhalt . . . . .	226
§. 92. Einheit . . . . .	228
§. 93. Zeitalter . . . . .	231
§. 94. Gegenstand . . . . .	232

### Fünftes Kapitel.

#### Der Prediger.

§. 95. Inhalt . . . . .	241
§. 96. Lehre des Buches . . . . .	242
§. 97. Anlage des Buches . . . . .	246
§. 98. Name . . . . .	247
§. 99. Verfasser und Zeitalter . . . . .	249

## Zweiter Theil.

### Zweite Abtheilung.

Die prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments.

---

#### Erster Abschnitt.

Die prophetischen Bücher.

#### Erstes Kapitel.

#### Der Prophet Jesaja.

##### §. 1. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

\* Jesaja (יְשַׁעְיָהוּ 'Hosaias) war, der Ueberschrift seiner Weissagungen zufolge, der Sohn eines sonst ganz unbekannten Mannes, Namens Amos (אָמוֹס). Die Meinungen, daß derselbe mit dem Propheten Amos einerlei Person <sup>(1)</sup> oder ein Bruder des jüdischen Königs Amazia gewesen sei <sup>(2)</sup>, sind von keinem Gewichte. Die erstere ist augenscheinlich nur durch die ungenaue Schreibweise der LXX veranlaßt worden, welche die ganz verschiedenen Namen יְשַׁעְיָהוּ und יְחִזְקִיָּה gleichförmig mit 'Auias ausdrückten, worauf schon Hieronymus aufmerksam gemacht hat <sup>(3)</sup>; und die zweite ist eine gemaristische Behauptung, die ebenso augenscheinlich nur die Aehnlichkeit der Namen יְשַׁעְיָהוּ und יְחִזְקִיָּה zum Grunde hat <sup>(4)</sup>.

Welchem Stamme oder Geschlechte Jesaja angehört, ist ungewiß; daß er aber jedenfalls ein Angehöriger des Reiches Juda

---

(1) Wie mit Eusebius von Alexandr. einige alte Kirchenschriftsteller glaubten (Vgl. Karpzov. Introd. Part. III. pag. 92).

(2) Wie der Talmud (Megill. fol. 10. col. 2.) versichert.

(3) Praefat. in Comment. in Amos.

(4) Vgl. Gesenius, Commentar über den Jesaja I. §. 4.

war, erhellt nicht nur daraus, daß er in seinen prophetischen Reden regelmäßig bloß dieses, und das Reich Israel nur selten, berührt (¹), sondern noch mehr daraus, daß Jerusalem als sein beständiger Aufenthaltsort und alleiniger Schauplatz seiner prophetischen Wirksamkeit erscheint (²).

Ueber die Zeit, wann er diese begonnen, kann kein Zweifel sein, da er selbst auf's Bestimmteste das Todesjahr des Königs Ussia als den Anfangspunkt derselben bezeichnet (VL. 1.), und die Gründe, warum Manche ihn schon im Anfang der Regierung Ussia's oder doch geraume Zeit vor dessen Tode als Prophet auftreten lassen, ohne Bedeutung sind (³).

Die Dauer seiner prophetischen Thätigkeit ist besungeneachtet noch ziemlich lang, selbst wenn man annimmt, daß er noch früher als der jüdische König Hiskia gestorben sei. Aber diese Annahme hat nicht einmal etwas Erhebliches für sich (⁴), sondern viel-

(1) Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 176.

(2) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. XXXIII. — Knobel, a. a. D.

(3) Für's Erstere wird angeführt, daß er eine Biographie Ussia's geschrieben, für's Letztere, daß im sechsten Kapitel nicht seine anfängliche Berufung zum Prophetenthum beschrieben sei, weil ja manche Weissagungen vorausgehen. Allein eine Biographie Ussia's hätte Jesaja ohne Zweifel noch schreiben können, wenn er auch lange nach dessen Tode erst Prophet geworden wäre; und daß die dem 6. Kapitel vorausgehenden Weissagungen auch in eine frühere Zeit fallen, als die in demselben beschriebene Bifon, ist nicht nur eine unerwiesene, sondern falsche Annahme, weil jene Weissagungen in die Regierungszeit Ussia's gar nicht passen. Die etwas bestimmtere Fassung dieser Ansicht aber, daß Jesaja die Weissagungsgabe auf einige Zeit verloren, weil er den Ussia nicht am gesetzwidrigen Räuchern gehindert, später jedoch dieselbe wieder erhalten habe, ist ohnehin ohne allen Grund (Vgl. Gesen. Comment. I. S. 5—7.).

(4) Im 14ten Jahre Hiskia's war Jesaja noch thätig, und obwohl unter seinen Weissagungen keine vorkommt, die erwiesener Maassen in eine spätere Zeit fielen, so ist doch z. B. bei Kap. 19 eine spätere Abfassung wenigstens nicht unwahrscheinlich. Zwar hat schon Aben Ezra gegen die Ueberlieferung, daß Jesaja erst unter König Manasse gestorben sei, eingewendet, dieses würde in der Schrift nicht verschwiegen sein, wenn es auf Wahrheit beruhte; und Karpzov u. A. stimmen ihm bei und meinen, schon die Ueberschrift widerspreche jener Ueberlieferung, weil sie den Manasse nicht mehr nenne. Allein daß die Folgerung aus dem Schweigen der Schrift hier von keiner Bedeutung sei, leuchtet von selbst ein; und in Betreff der Ueberschrift hat schon Abarbanel bemerkt, daß Manasse nicht genannt sein könne,

mehr die Nachricht gegen sich, daß Jesaja eine Lebensbeschreibung des Königs Hiskia verfaßt habe (2 Chron. XXXII. 32) <sup>(1)</sup>. Wir müssen daher die alte Uebersetzung, daß Jesaja erst unter König Manasse gestorben sei, wenigstens für überwiegend wahrscheinlich erklären, obgleich wir in dem Berichte, daß und wie ihn dieser König habe zersägen lassen, nur eine Ausgelassenheit der rabbinischen Phantasie erblicken können <sup>(2)</sup>. In diesem Falle erhalten wir, da Jotham 16, Ahas 16, und Hiskia 29 Jahre regierte, etwa 63—64 Jahre für die prophetische Wirksamkeit Jesaja's, was allerdings eine lange Dauer ist, aber doch gewiß keine so lange, daß man mit Jahn das Todesjahr Jotham's als Anfang seines Prophetenamtes anzusehen und demgemäß in der Ueberschrift (I. 1.) den Namen Ussia zu streichen und im ersten Vers des 6. Kap. statt Ussia Jotham zu setzen hätte <sup>(3)</sup>.

wenn Jesaja unter ihm keine prophetische Reden mehr gehalten habe, und vielleicht in den ersten Jahren seiner Regierung getödtet worden sei. Dazu kommt noch, daß die Ueberschrift überhaupt nur auf die gegen Juda und Jerusalem gerichteten Weissagungen sich bezieht.

(1) Die hier gebrauchten Worte der Chronik gestatten die Annahme nicht, daß der Chronist nur unsere Weissagungen Jesaja's, und „insbesondere Kap. 36—39 gemeint habe“ (wie Gesenius a. a. O. S. 26. wenigstens für möglich hält); denn die Chronik bezeichnet die angeführte Schrift Jesaja's als eine vollständige Lebensbeschreibung Hiskias: יתהר דבריו יחזקיה וחסד וג.

(2) Manasse soll nämlich den Propheten wegen einer tadelnden Weissagung verfolgt haben, dieser vor ihm geflohen und auf der Flucht von einem dürren Baume oder einer Eeder verschlungen worden sein; der Baum wurde sofort zersägt und es floss Jesaja's Blut heraus, und als die Säge an seinen Mund kam, verschied er (Vgl. Gesen. Comment. I. 1. S. 10 ff.)

(3) Jahn meint, Jesaja müsse bei seiner Berufung zum Prophetenamte wenigstens 30. und somit im 15. Regierungsjahre Hiskia's schon gegen 80 Jahre alt gewesen sein, und könne somit nicht mehr soviel Lebhaftigkeit gehabt haben, als er im genannten Jahre beweise (Jes. XXXVI — XXXIX.). Allein die Annahme, daß Jesaja bei seiner Berufung zum Prophetenamte wenigstens 30 Jahre alt gewesen sein müsse, hat Jahn (Einleitg. II. 435.) sehr ungenügend damit begründet, daß Jesaja nicht wie Jeremia bei seiner Berufung sich mit seiner Jugend entschuldige; denn er entschuldigt sich ja überhaupt mit nichts, und man darf in solchen Fällen die Persönlichkeiten und Zeitverhältnisse, die beide bei Jesaja und Jeremia ganz verschieden waren, nicht übersehen. Gesezt aber, Jahn's Annahme

Die öffentliche Hauptwirksamkeit Jesaja's fällt jedoch jedenfalls in die Zeiten Acha's und Hiskia's. Ersterer war ein schwacher, zum Götzendienst geneigter, von einer irreligiösen Partei mißleiteter König, unter welchem von den verbündeten Israeliten und Syrern der wahren Gottesverehrung eben so sehr als der Unabhängigkeit des jüdischen Staates die größte Gefahr drohte. Diese suchte aber der König durch ein wo möglich noch gefährlicheres Mittel, die Herbeirufung der großen und gegen die Hebräer nie freundlichen assyrischen Macht abzuwenden. Zu ähnlichen Schritten ließ auch noch sein Sohn Hiskia, ein sonst guter und religiöser König, durch untheokratische Rathgeber sich verleiten. Um nämlich sein Land von dem assyrischen Drucke, den die Unbesonnenheit seines Vaters über dasselbe gebracht, wieder zu befreien, suchte er mit Aegypten und Aethiopien Schutzbündnisse zu schließen, die nicht weniger Gefahr drohend waren, als das frühere Bündniß mit Assyrien. Unter diesen Umständen bot nun Jesaja Allem auf, den König und die Großen zu bessern Gesinnungen und Maassnahmen zu bewegen und namentlich gegen die Hilfe eroberungsfüchtiger Nachbarvölker mißtrauisch zu machen, und dagegen festes Vertrauen auf Jehova als den allein wahren Retter zu erwecken. Und daß seine derartigen Bemühungen nicht vergeblich waren, zeigt außer Anderm besonders der historische Bericht Jes. XXXVI—XXXIX., aus welchem auch erhellt, daß Jesaja wenigstens in der späteren Zeit seines Lebens bei König und Volk in ungewöhnlich großem Ansehen gestanden, und durch seinen Rath, um den er gerade in den gefährlichsten und verzweifeltsten Tagen des Reiches am dringendsten angegangen wurde, auf das öffentliche Wohl und selbst den Fortbestand des jüdischen Staates entscheidenden Einfluß gehabt habe.

Die Ansicht übrigens, daß Jesaja sogar der Erzieher des Königs Hiskia gewesen sei <sup>(1)</sup>, ist nicht mit Unrecht als grundlos abgewiesen worden <sup>(2)</sup>; denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß

---

sei richtig, so wird doch ein Prophet von Jesaja's Kraft und Energie auch in einem Alter von 80—90 Jahren noch nicht gerade geisteschwach sein müssen.

(1) Augusti, Einleitung. 2. Ausg. 1827. S. 290.

(2) Gesenius, Commentar Seite 15. — Hitzig, der Prophet Jesaja. Seite XXXVI.

der götzendienersche Ahas, der dem Propheten nichts weniger als gewogen war, ihn zu einem solchen Amte bestimmt habe. Auch die Meinung, daß er Reichsannalist gewesen sei, ist nicht haltbar; denn einerseits wird neben Jesaja ein Reichsannalist genannt (XXXVI. 3. 22.), und andererseits wohnte der Prophet fern von der königlichen Residenz (2 Kön. XX. 4. Jes. XXXVII. 2.) und scheint weit weniger in der Nähe des Königs gewesen zu sein, als es ein Reichsannalist wohl sein mußte.

## §. 2. Inhalt des Buches.

\* Das Buch der Weissagungen Jesaja's zerfällt in zwei dem Inhalte nach sehr verschiedene Theile. Der erste derselben, Kap. I bis XXXIX. umfassend, beschäftigt sich meistens mit der Gegenwart und nähern Zukunft des Propheten, weniger mit der noch fernern Zeit des babylonischen Exils und des messianischen Reiches. Die meisten Reden dieses Theiles sind entweder gegen das Reich Juda oder gegen auswärtige Völker gerichtet; die erstern beziehen sich theils auf die politischen Gefahren, welche dem Reiche Juda unter Jotham und Ahas von den verbündeten Israeliten und Syrern und später besonders unter Hiskia von den Assyriern drohten, theils auf die überhandnehmende Sittenlosigkeit des Volkes und seiner Führer, welche keine bessere Zukunft erwarten, sondern nur immer härtere göttliche Strafgerichte befürchten ließ. Jesaja's Hauptbestreben geht hier dahin, einerseits den König und das Volk von allen untheokratischen Schritten, namentlich von Bündnissen mit auswärtigen Völkern, abzuhalten (VII. 11—20. XXX. 2 — 7. XXXI. 1—3.), das übermüthige Vertrauen auf große Kriegsmacht, feste Städte und überhaupt menschliche Hilfe herabzustimmen (II. 7. IX. 8—11. XXII. 8—11. XXXI. 1—3.), und dagegen zur ruhigen Zuversicht auf Jehova's Schutz und Beistand, der seinen wahren Verehrern nicht fehlen werde, aufzumuntern (VII. 9. VIII. 13. 17—20.); andererseits aber gerade auf die wahre Verehrung Jehova's mit allem Ernste zu bringen, und namentlich der religiösen Aeußerlichkeit und Scheinheiligkeit (I. 11—17. XXIX. 13. 14.), sodann der Habsucht und Prachtliebe (V. 8—10. IX. 9. X. 2.), der Bestechlichkeit und Raubsucht (I. 21—23. III. 14. 15. V. 22. X. 1. 2.), der Schwelgerei und Abgötterei (I. 2—4. II. 6—8. III. 16—26. V. 11. 22. XXX. 22. XXXI. 7.) bei den Angesehenen sowohl als beim



Völke entgegenzuwirken und die unausbleiblichen Folgen davon in nahe Aussicht zu stellen. — Den auswärtigen Völkern, den Babyloniern (XIII—XIV. 23. XXI. 1—10.), Assyriern (X. 5 ff. XIV. 24—27.), Philistern (XIV. 28—32.), Moabitern (XV. XVI.), Syrern (XVII.), Aegyptern (XVII. 12 ff. XVIII. XIX.), Lyriern (XXIII.), welche zum Theil als Werkzeuge Gottes zur Bestrafung Israels erscheinen, wird für Ihre Feindseligkeiten gegen das theokratische Volk, ihren empörenden Uebermuth, ihre Verachtung gegen den wahren Gott der Untergang gedroht. Außerdem enthält dieser Theil noch Drohungen gegen Israel (IX. 7—X. 4.) und gegen den Hofbeamten Sebna (XXII. 15 ff.), und kurze Aussprüche über Duma und Arabien (XXI. 11—17.), nebst einigen geschichtlichen Nachrichten (VII. 1 ff. XX. XXXVI — XXXIX.).

Der zweite Theil, Kap. XL—LXVI. umfassend, macht ein für sich bestehendes, gut zusammenhängendes und wohlgeordnetes Ganzes aus, in welchem das Ende des babylonischen Exils und die Rückkehr der Exulanten in ihre Heimath verheißen und in verschiedenen Wendungen und Bildern weissagend beschrieben wird. Indem aber der Prophet das große Glück dieser Wiederbegrüßungsperiode Israels seinem Volke nach allen Hauptmomenten zur Anschauung zu bringen sucht, und dabei seinem prophetischen Blicke die nacherilische und messianische Zeit sich nicht scharf unterscheidet, sondern zum Theil in einanderfließt, so geht seine Rede wiederholt auf die messianische Zeit und den Messias selbst über, durch den ja in der That erst die nacherilische Periode eine wahrhaft segensvolle für das auserwählte Volk wurde, und es kommen sofort in diesem Theile auch die wichtigsten messianischen Weissagungen vor, in denen namentlich das Leiden, der Tod und die Verherrlichung des Messias so deutlich und speciell geweissagt werden, wie in keiner andern alttestamentlichen Schrift.

### §. 3. Anordnung des Buches.

\* Im ersten Theile sind Jesaja's Weissagungen nicht durchaus chronologisch geordnet. Schon die Einweihungsvision, welche doch die früheste dem Propheten gewordene Offenbarung sein muß, kommt erst im sechsten Kapitel vor. Sodann Kap. XIV. 28 — 32 und XVII. 1—11 sind zwei Abschnitte aus Achas' Zeit, nachdem schon mehrere aus Hiskia's Regierung vorausgegangen sind.

Ferner Kap. XIX. wird gern für eine der spätesten Weissagungen Jesaja's ausgegeben <sup>(1)</sup>, und ist ohne Zweifel auch wirklich später, als der Abschnitt XXVIII—XXXIII., und dieser wahrscheinlich sogar noch früher entstanden als Kap. XXII. 1—14. — Solche Erscheinungen berechtigen nun jedenfalls zu der Annahme, daß der Prophet selbst seine in diesem Theile enthaltenen Weissagungen mehr oder weniger vereinzelt aufgeschrieben und ein Späterer erst sie in die jetzige Sammlung gebracht habe. Uebrigens ist die chronologische Unordnung in diesem Theile nicht so groß als man mitunter auch behauptet hat. Die Weissagungen über Juda aus der frühesten Wirkungszeit des Propheten von Ussia bis Achaz sind zusammen- und vorangestellt und die späteren aus Hiskia's Zeit folgen nach. Dieß kann auch als allgemein zugestanden betrachtet werden, zumal in Betreff der 12 ersten Kapitel und bei den nachfolgenden wenigstens insofern, als sie (soweit man sie nicht für unächt hält) nur mit zwei kleinen Ausnahmen sämmtlich in Hiskia's Zeit eingewiesen werden <sup>(2)</sup>. Wir werden daher ohne Anstand behaupten dürfen, daß der Sammler dieser Weissagungen im Ganzen zwar die chronologische Ordnung beabsichtigt habe, aber theils der inhaltlichen Verwandtschaft zu Liebe, theils weil ihm die Entstehungszeit einzelner Stücke nicht hinlänglich bekannt war, oder aus anderen Gründen, von derselben auch abgewichen sei. Unter solche Abweichungen aber, von denen die auffallendsten vorhin berührt wurden, dürfen dann die hinter dem 12. Kapitel vorkommenden Weissagungen über auswärtige Völker, deren Aechtheit vorausgesetzt, nicht gezählt werden, weil sie keine sichere Kennzeichen ihrer Entstehungszeit darbieten. Ebenso wenig einige andere Abschnitte, über deren Zeitalter die Meinungen der Kritiker so verschieden sind, daß schon daraus die Unsicherheit einer bestimmten Entscheidung über chronologische Stellung hinlänglich dargethan wird, wie z. B. gleich das erste Kap., welches bald in Ussia's, bald in Jotham's, bald in Achaz', bald in Hiskia's Regierung versetzt wird <sup>(3)</sup>, oder der nachfolgende Abschnitt Kap. II—IV., den man theils in Jotham's,

(1) Vgl. de Wette, Einleitung S. 292. — Ewald, die Propheten des A. B. I. S. 176.

(2) Vgl. de Wette, Einleitung S. 294.

(3) de Wette, a. a. D.

theils in Ahas' Zeit entstanden sein läßt <sup>(1)</sup>, oder Kap. XXII. 1—14. was bald während Sanheribs Zug gegen Jerusalem <sup>(2)</sup>, bald während der Belagerung Jerusalems <sup>(3)</sup> entstanden sein soll, oder XXII. 15—25., was theils für älter <sup>(4)</sup>, theils für gleichzeitig <sup>(5)</sup> mit dem vorausgehenden Abschnitt erklärt wird. In solchen Fällen thut man gewiß am Besten, wenn man, am Unbestrittenen festhaltend, das Bestrittene und an sich vielleicht mehrfacher historischer Beziehung Fähige, so lange in chronologischer Harmonie mit jenem auffaßt, als es ungezwungen geschehen kann.

Der zweite Theil ist, wie schon gesagt wurde, ein gut geordnetes einheitliches Ganzes, bestehend aus drei Abschnitten von je neun Kapiteln, die durch eigene Schlußverse (XLVIII. 22. LVII. 21 und LXVI. 24) begrenzt werden <sup>(6)</sup>; und sofern hier von chronologischer Aufeinanderfolge des Einzelnen etwa geredet werden kann, sind die von Gesenius besonders gegen dieselbe erhobenen Zweifel von keinem Gewichte, wie Hitzig ausführlich nachgewiesen hat <sup>(7)</sup>. Ohnehin kann dieser Theil nicht wohl bedeutend verschiedene Entstehungszeiten haben, sondern muß ungefähr zu gleicher Zeit entstanden sein; und es kann daher nur etwa noch nach seinem Zeitalter überhaupt gefragt werden. Auf diese Frage aber wird sich, dessen Richtigkeit vorausgesetzt, keine andere Antwort geben lassen, als daß er in die spätere Lebenszeit Jesaja's gehöre, wo der Prophet bereits vom Schauplatz des

(1) de Wette a. a. O. S. 293 f.

(2) Gesenius, Commentar. I. 677. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer I. 189.

(3) de Wette, Einleitung S. 294.

(4) Ebend.

(5) Gesenius, Comment. I. 695.

(6) Hiegegen hat zwar de Wette eingewendet: „es werde dadurch der in LVI. 9 eintretende Wendepunkt verdunkelt, während der gleiche Schluß von Kap. XLVIII. und LVII. kein wahres Eintheilungsmoment abgebe.“ Allein als einen wahren Wendepunkt des Ganzen jene Stelle anzusehen ist schon darum äußerst gewagt, weil Rüge und Strafdrohung gegen die Gottlosen nicht erst mit derselben beginnen, sondern schon früher vorkommen (XLII. 18—25. XLIII. 22—28. XLVI. 12. 13. XLVIII. 1. 19. 22. LI. 13.) und Tröstungen und Ermuthigungen, wie sie vorausgegangen sind, so auch nachfolgen (z. B. LX—LXII. LXV. 17—25.). Dagegen treten die bezeichneten Schlußverse sehr sichtlich als Abgrenzungspunkte besonderer Theile des Ganzen hervor (Vgl. Hitzig, der Prophet Jesaja S. 457 f.).

(7) Hitzig, der Prophet Jesaja S. 458 ff.

öffentlichen Lebens abgetreten war und in der Zurückgezogenheit mit den künftigen Schicksalen seiner Nation, deren Unterjochung und Wegführung nach Babel er noch öffentlich angekündigt hatte, sich beschäftigte. In diesem Falle steht dann auch der historische Abschnitt XXXVI—XXXIX., der sich noch auf Jesaja's öffentliche Wirksamkeit bezieht, ganz an seinem Orte, indem, was nachfolgt, auch wirklich einer späteren Zeit angehört.

#### §. 4. Für unächt gehaltene Abschnitte.

\* In neuerer Zeit hat man dem Jesaja weit mehr als die Hälfte seiner Weissagungen abgesprochen, und die meisten derselben sehr geraume Zeit nach ihm, gegen das Ende des babylonischen Exils, oder auch nach demselben, entstehen lassen. Darunter gehören A. im ersten Theile die Abschnitte: Kap. XIII—XIV. 23., XV. XVI. 1—12., XIX. 16—26., XXI. 1—10., XXIII. XXIV—XXVII., XXXIV. XXXV., XXXVI—XXXIX.; B. im zweiten Theile Alles ohne Ausnahme, also Kap. XL bis LXVI.

#### A. Aechtheit des zweiten Theiles.

##### §. 5. Vorbemerkung.

\* Wir beginnen mit der Frage nach der Aechtheit des zweiten Theiles nicht bloß, weil dieser der größte und wichtigste der bezeichneten Abschnitte ist, und seine Unächtheit mit der möglich größten Zuversicht behauptet wird, sondern hauptsächlich darum, weil die Einreden gegen die Aechtheit unserer jetzigen jesajanischen Weissagungen gerade von diesem Theile ausgegangen sind, und überdies die Untersuchungen über die verdächtigten Abschnitte des ersten Theiles sich kürzer führen lassen, wenn jene Frage in Betreff des zweiten zuvor ihre Beantwortung erhalten hat.

In diesem zweiten Theile wurden zuerst von Koppe einzelne Abschnitte, wie namentlich Kap. 50., jedoch nur vermuthungsweise, einem im Exil lebenden Propheten zugeschrieben <sup>(1)</sup>. Kaum war jedoch diese Vermuthung ausgesprochen, so bestritten fast gleichzeitig Döderlein <sup>(2)</sup> und Eichhorn <sup>(3)</sup> die Aechtheit des ganzen

(1) D. Robert Lowth's, Lordbischofs zu London, Jesaias, neu übersetzt 1779—81.

(2) Auserlesene theologische Bibliothek Bd. I. S. 11. S. 832. Bd. IV. S. 8. S. 574 f. Praef. ad Esai. lat. vers. ed. tert. pag. 12—15.

(3) Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Bd. II. S. 1044—1046. Einleitung in's A. T. S. 525—530.

zweiten Theiles. Ihnen folgten Justi, Paulus, Bauer, Rosenmüller, Augusti, Bertholdt, de Wette, Gesenius, Hitzig, Maurer, Knobel, Ewald <sup>(1)</sup> u. A.

So groß aber auch die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn war, womit diese Kritiker ihre Meinungen zu begründen suchten, so wurde doch die hergebrachte Ansicht von den fraglichen Weissagungen durch sie nicht beseitigt, vielmehr suchten andere Gelehrte mit eben so viel Wissen und Geschick ihre Beweisführung zu unterstützen, und den zweiten Theil dem Jesaja zu vindiciren. Die bedeutenderen derselben sind Hensler, Piper, Beckhaus, Jahn, v. d. Palm, Derefer, Greve, Möller, Hengstenberg, Kleinert, Scholz, Ackermann <sup>(2)</sup>.

### §. 6. Gründe für die Aechtheit.

\* Wir glauben zuerst die Gründe für die Aechtheit vorlegen zu sollen, weil sich dadurch am besten einer sonst gar zu großen Weitläufigkeit in Besprechung der Gegengründe vorbeugen läßt. Es sind aber diese Gründe theils äußere, theils innere.

A. Unter den äußern Gründen nimmt 1) das traditionelle Zeugniß für die Aechtheit die erste Stelle ein. Dasselbe hat sich

(1) Justi, in Paulus' Memorabilien IV. 139., und nachher in seinen vermischten Abhandlungen I. 254 ff. II. 1—80. — Paulus, Clavis zum Jesajah S. 277. — Bauer, Einleitung ins A. T. §. 356. 357. — Rosenmüll. schol. in Jes. vol. III. pag. 1. seqq. — Augusti, Einleitung ins A. T. §. 208. — Gesenius, Commentar über den Jesaja II. 19 ff. — Hitzig, der Prophet Jesaja 1c. S. 454 ff. — Maurer, Comment. gramm. crit. in V. T. I. p. 386 seqq. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 332 ff. — Ewald, die Propheten des A. B. II. 403 ff.

(2) Hensler, Jesaias neu übersezt, mit Anmerkungen. 1788. — Piper integritas Jesaias, a recentiorum conatibus vindicata. 1792. — Beckhaus, über die Integrität der prophetischen Schriften des alten Bundes. 1796. S. 12—239. — Jahn, Einleitung II. 458 ff. — v. d. Palm, Jesaja vertaald en opgehelderd. 1805. 3 Bde. — Derefer, der Prophet Jesaias als Fortsetzung des von Brentano'schen alten Testaments. 1808. — Greve, vaticiniorum Jesaias pars continens carmina cap. 40 usque 56, 9. 1810. — Moeller, de authentia oraculorum Esaias capp. 40—66. 1825. — Hengstenberg, Christologie des A. T. Thl. I. Abth. II. S. 172 ff. — Kleinert, über die Aechtheit sämmtlicher in dem Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen. 1829. — Scholz, der Prophet Jesaias als Fortsetzung des Derefer-Scholz'schen alten Testaments. 1837. — F. Ackermann, introductio in libros sacros vet. Foederis. 1839. pag. 242. seqq.

von jeher und immer gleichmäßig zu Gunsten der Richtigkeit ausgesprochen. Selbst die Gegner der Richtigkeit läugnen dieß nicht und behaupten nur, daß es keinen Glauben verdiene, weil es bloß auf Mißverständnis beruhe, und der Glaube an die jesajanische Abfassung des Abschnittes nur durch die Verbindung desselben mit ächten Weissagungen Jesaja's veranlaßt worden sei <sup>(1)</sup>. Wir dürfen uns daher selbst auf die neutestamentlichen Stellen, die den 2. Theil bestimmt als jesajanisch bezeichnen, wie z. B. Röm. X. 20. <sup>(2)</sup>, eben so wenig berufen, als auf Sir. XLVIII. 22—25., wo von Jesaja fast nur mit Rücksicht auf den 2. Theil seiner Weissagungen die Rede ist <sup>(3)</sup>, weil auch hier schon das bezeichnete Mißverständnis zum Grunde liegt. Allein jetzt entsteht die Frage, worin denn jene mißverständliche Verbindung des ersten und zweiten Theiles des jesajanischen Buches ihren Grund habe. Und die allein befriedigende Antwort auf diese Frage ist, daß zur Zeit, wo die jetzige Sammlung der jesajanischen Weissagungen veranstaltet wurde, auch der fragliche Abschnitt für jesajanisch gegolten habe. Die Gegenerinnerung, daß häufig auch anonyme Weissagungen mit den ächten Schriften eines Propheten verbunden seien, ist schon darum vergeblich, weil ein anonym prophetischer Abschnitt, der an Umfang auch nur dem vierten Theile des fraglichen gleichkäme und mit den ächten Schriften eines bekannten Propheten verbunden wäre, doch jedenfalls in den alttestamentlichen Schriften etwas Beispiellofes ist, und die Annahme, Jes. XL—LXVI. sei eine Zusammensetzung aus ursprünglich vereinzelt, von einander unabhängigen Stücken <sup>(4)</sup>, durch die bereits anerkannte Einheit und Planmäßigkeit des ganzen Abschnittes <sup>(5)</sup> beseitigt ist. Dazu kommt, daß man nicht

(1) Eichhorn, Einleitung. IV. 144 ff.

(2) Ueber mehrere solche Stellen und die häufige Benützung dieser Weissagungen in den neutestamentlichen Schriften vergl. Gesen. Comment. über den Jesaja I. 39.

(3) — Ἡσαίας ὁ προφήτης ὁ μέγας, καὶ πιστὸς ἐν ὁράσει αὐτῷ — — Πνεύματι μεγάλῳ εἶδε τὰ ἔσχατα, καὶ παρεκάλεσε τοὺς πενθάντας ἐν Σιών. Ὡς τὸ αἰὼνός ἐπέδειξε τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ ἀποκρυφα πρὶν ἡ παραγενέσθαι αὐτά.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1370.

(5) Gesenius, Comment. II. 3 ff. — Rückert, hebräische Propheten etc. Erste Lieferung. Leipz. 1831. S. 1. — Hitzig, Jesaja S. 457 ff. — de Wette, Einleitung. S. 289.

ein einziges sicheres Beispiel einer Verbindung, wie die vorherührte, nachhaft machen kann, und der vorgeblich analoge Fall in den Weissagungen Zacharia's, auf den man sich am zuverlässigsten beruft, nur mit Unrecht beigezogen wird. Damit fällt aber jene Gegenerinnerung ganz weg, und was aus dem vermeintlichen Mißverständnisse gefolgert wurde, schlägt in das Gegentheil um. Nicht die jetzige Verbindung des zweiten Theiles mit dem ersten hat die Ueberzeugung hervorgerufen, daß jener von Jesaja herrühre, sondern diese Ueberzeugung hat jene Verbindung veranlaßt. Und es bliebe jetzt nur noch die Vermuthung übrig, daß die Sammler der jes. Weissagungen, spätestens zu Esra's Zeit, sich über den Verfasser vielleicht geirrt hätten. Diese Vermuthung wäre aber ganz unstatthaft. Denn nach der Meinung der Gegner hat der Verfasser um's Ende des babylonischen Exils gelebt und geweissagt. Ist aber dieses der Fall, so war er ein Zeitgenosse Serubbabels und jener Familien, die mit diesem aus der Verbannung in die Heimath zurückwanderten, er hat dann gelebt unter den nächsten Vorfahren derjenigen, welche die prophetischen Schriften in ein Ganzes gesammelt haben, und ist, als Vermittler der erfreulichsten und trostreichsten Offenbarungen Gottes für sein Volk, diesem nothwendig am meisten theuer und unvergeßlich geblieben <sup>(1)</sup>. Wer könnte es nun möglich denken, daß unter solchen Umständen sein Name und Andenken sogleich mit seiner Person wieder verschwunden sei? und wer es begreiflich finden, daß nach ein paar Generationen sogar auch noch seine Schriften einem Propheten beigelegt worden seien, der gegen zwei Jahrhunderte früher als er gelebt hatte. Nehmen wir vollends noch mit Hitzig an, der Verfasser sei ein noch in jugendlicher Blüthe und Kraftfülle stehender Mann gewesen <sup>(2)</sup>, so kann er leichtlich noch Manche, die zu Esra's Zeit lebten, gekannt haben, wenn wir nicht etwa versichert werden, daß er gleich

---

(1) Die etwaige Gegenbemerkung, „daß die hebräischen Propheten nur äußerst selten (!) ihre Namen ihren Weissagungen vorsetzten,“ und somit mancher prophetische Ausspruch anonymisch verbreitet worden sei (Vertholdt, Einleit. IV. 1369.) ist schon darum ohne Bedeutung, weil wir doch jedenfalls sonst von keinem exilischen oder nachexilischen Propheten eine anonyme Weissagung haben.

(2) Der Prophet Jesaja. S. 470.

auf dem Rückwege aus dem Exil gestorben sei. Ueberdies läßt sich auch nicht einsehen, warum man den fraglichen Abschnitt gerade dem Jesaja beilegte, wenn man ihn doch einmal unter die Obhut eines fremden Namens stellen wollte; denn so lange von Jesaja nur so viel bekannt war, als ihm die neuere Kritik lassen will, konnte man ihn nicht wohl für den ersten und wichtigsten Propheten ansehen <sup>(1)</sup>; und wenn er über das Exil schlechterdings nicht weissagen konnte, so sollten das die Sammler seiner Schriften doch auch zu beachten im Stande gewesen sein, so wie ihnen auch die verschiedene Darstellungsweise beim ersten Anblicke auffallen mußte.

2) Verstärkt wird das Gewicht dieses Zeugnisses noch durch eine hier wichtige Stelle in den Weissagungen Sacharja's. Der Prophet sah sich veranlaßt, eine Belehrung über das rechte Fasten zu geben, und damit dieselbe um so mehr Gewicht erhalte, beruft er sich auf die Lehre früherer Propheten vom Fasten. Diese Lehre war, das Fasten an sich sei Gott keineswegs wohlgefallig, sondern vielmehr gleichgültig, was ihm aber wohlgefallte, sei: redlich Gericht halten und Liebe und Barmherzigkeit gegen einander üben, Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Arme nicht bedrücken, und nichts Böses gegen einander im Herzen haben (Sach. VII. 4—12.). In den Schriften der frühern Propheten finden wir nur eine Stelle, welche eine nähere Belehrung über das Fasten erteilt, und zwar eine Belehrung, die dem Inhalte nach so völlig mit der von Sacharja gegebenen übereinstimmt, daß er dieselbe nothwendig im Auge gehabt haben muß. Es ist die Stelle Jes. LVIII. 5 ff. Sacharja hält somit den Verf. dieser Stelle, und folglich auch das Stück, wovon dieselbe ein Theil ist, für einen der Propheten, die Jehova's Wort verkündeten, als Jerusalem bewohnt und ruhig war sammt ihren Städten rings herum (Sach. VII. 7.) Es wird einleuchten, daß sehr bedeutende Gegengründe erforderlich wären, um nur allein diese Auctorität aufzuwiegen.

3) Dazu kommt noch, daß manche Stellen, welche frühere Propheten mit dem zweiten Theile Jesaja's gemein haben, als Entlehnungen aus diesem sich ausweisen. Hitzig (u. A.) be-

---

(1) Wenigstens sieht ihn schon Sirach gerade nur wegen des zweiten Theiles seiner Weissagungen als solchen an (XLVIII. 22—25.)



hauptet zwar das Gegentheil und findet den Hauptbeweis dafür in dem Verhältniß von Jes. LI. 15. 19 f. 21. zu Jer. XXXI. 35. Jes. XXIX. 9. Nah. III. 7. 10.; hierdurch versichert er, „sei der nachahmende Charakter unseres Bfs. dargethan“ und meint, „es wäre ganz sonderbar, wenn Nahum, Jeremia und Jesaja sich zur Ausbeutung nicht nur Eines Buches, sondern sogar eines kleinen Abschnittes in demselben zusammengefunden haben sollten“ (1). Allein das Sonderbare verschwindet sogleich um ein Drittel, wenn man bedenkt, daß im Falle der Richtigkeit des Abschnittes Jesaja nicht als „Ausbeuter“ erscheint, sondern nur eine ihm geläufige Redeweise mehr als einmal gebraucht. Ein zweites Drittel verschwindet, wenn man Hitzig's eigene den angeführten Worten unmittelbar vorhergehende Bemerkung über das Verhältniß von Jes. LII. 1. 7. zu Nah. II. 1. im Auge behält; er sagt, es sei „zum Voraus wahrscheinlicher, daß an jenen zwei nicht weit von einander entfernten Stellen diese eine Nahums nachklinge, als daß Nahum aus jenen beiden nebst eigener Zuthat seinen Vers zusammengefügt habe.“ Diesem gemäß müssen wir auch hier sagen, es sei zum Voraus wahrscheinlicher, daß an jenen beiden nicht weit von einander entfernten Stellen Nahums (B. 7. 10.) diese eine Jesaja's II. (LI. 19 f.) nachklinge, als daß letzterer aus jenen beiden nebst eigener Zuthat seine Stelle zusammengefügt habe. Das dritte Drittel endlich schwindet schon bei dem bloßen Gedanken, daß Jeremia mehr als jeder andere Prophet seine Vorgänger zu benützen und gern geradezu mit ihren Worten zu reden pflegt. Das Zusammentreffen aber zweier späterer Propheten in Benützung einer frühern Weissagung hat sonst für die neologische Kritik so wenig Sonderbares, daß sie es selbst nicht selten behauptet (2). Zudem ist es im Voraus eine bedenkliche Annahme, daß Jesaja II. so häufig, wie man vorgibt, andere nachgeahmt habe, wenn man erwägt, daß selbst seine Gegner nicht umhin können, seine Rede als „überall lebhaft, plastisch und anschau-

(1) Der Prophet Jesaja. S. 471.

(2) Hitzig selbst z. B. läßt (a. a. O. S. 22.) Jes. II. 2—4. und Mich. IV. 1—4. durch Benützung einer älteren Weissagung entstanden sein. v. Ewald u. A. lassen Obadja und Jeremia in Benützung einer ältern Weissagung zusammentreffen.

lich“ zu bezeichnen und ihm „Gewalt über die Sprache und leichte Handhabung des Ausdrucks“ und „eine jugendliche, üppig blühende Phantasie“ zuzuschreiben, die ihn „zu übertriebenen Schilderungen hinreisse“ und „in ihrer üppigen Kraftfülle selbst wuchernde Auswüchse erzeuge“ (1). Bekanntlich ist es nicht Sache derartiger Geister, sich, wenn sie etwas sagen wollen, bis auf's Wort von Andern abhängig zu machen; und es gleicht fast einem psychologischen Widerspruch, den Geist eines Schriftstellers in der bezeichneten Weise zu charakterisiren und ihn doch zugleich zu einem Nachahmer und Ausbeuter Anderer zu stempeln. Der Hauptbeweis für Letzteres ist, wie wir gesehen, nichtig. Dagegen zeigt die Vergleichung von Jes. LVIII. 1. mit Rich. III. 8. im ersten Augenblicke, daß jedenfalls nicht erstere, sondern höchstens letztere Stelle eine Nachahmung sein könne. Die Stelle im Jesaja ist weit origineller, phantasiereicher und schwunghafter, als die im Richa; was letztere halb prosaisch erörtert, braucht jene schon kraft der eigenthümlichen Redewendung gar nicht zu berühren. Ähnliches gilt von Jes. LX. 22. im Verhältniß zu Richa. IV. 5. V. 1.; daß dort mehr Energie und Concinnität des Ausdrucks herrsche als hier, kann keinen Augenblick zweifelhaft bleiben. Daß sodann bei den Berührungen Jesaja's II. mit Nahum die Originalität nicht mit Recht dem letzteren vindicirt werde, haben wir eben gesehen. Berücksichtigen wir endlich noch das Verhältniß von Jesaja II. zu Jer. L. LI., welches schon Jahn gut beleuchtet hat (2), so findet man es allgemein unthunlich, bei Jesaja II. Nachahmungen des jeremianischen Abschnittes zu suchen. Da nun aber die Annahme, Jeremia sei hier von Jesaja II. überarbeitet worden, schon deshalb unstatthaft ist, weil eine solche unnöthige und mißlungene Ueberarbeitung jedem eher, als dem „Pseudojesaja“ zugemuthet werden könnte, so bleibt nur übrig, im Jeremia Entlehnungen und Reminiscenzen aus Jesaja II. anzuerkennen.

B. Zu diesen äußern Gründen für die Aechtheit kommen noch sehr bedeutende innere Gründe. Dieselben sind

1) die tadelnde Rücksicht, welche mitunter auch auf Jesaja's Zeit und Zeitgenossen genommen wird. Der Prophet klagt LVI.

(1) Hitzig, Jesaja. S. 470 ff.

(2) Einleitung. II. 465 ff.

9—12. über die vielfache Schlechtigkeit der Hirten oder Häupter des Volkes, durch welche die Gerechten unschuldig unterdrückt werden, ohne daß man's zu Herzen nimmt (LVII. 1.), und spricht namentlich den bitteren Vorwurf aus, daß das Volk seine Lehrer und Propheten verspottete und beschimpfte, unaufhaltsam den Götzen zulaufe, Kinder in den Thälern schlachte, auf hohen Bergen Götzenopfer bringe, und, damit noch nicht zufrieden, auch an entfernte Götzen Gesandtschaften mit kostbaren Geschenken absende, um sich ihrer Gunst und Hülfe zu versichern, während sie auf Jehova's Hülfe kein Vertrauen setzen. LVII. 4—10. Alles dieses deutet so unverkennbar auf frühere Zeiten und paßt so gut auf Jesaja's Zeitgenossen, daß selbst de Wette es nicht ganz in Abrede zu stellen vermag, und von Ewald sich nur mit der Annahme zu helfen weiß, daß LVI. 9. — LVII. 11 a. Wiederholung der Worte eines älteren Propheten seien <sup>(1)</sup>. Allein zu dieser Annahme können wir uns schon deshalb nicht entschließen, weil der Verf. des zweiten Theiles dem Vorwurfe der größten Gedankenlosigkeit und Ungeschicktheit nicht entgehen könnte, wenn er den Tadel eines alten Propheten gegen die ehemalige Sittenlosigkeit des Volkes ohne Weiteres auch gegen seine Zeitgenossen ausspräche, denen derselbe gar nicht, oder wenigstens in der ausgesprochenen Weise nicht gebührte. Zwar

---

(1) de Wette sucht übrigens (Einleitung. S. 289.) dem Widerstreit dieser Stellen gegen seine Ansicht dadurch auszuweichen, daß er sie mit einem bloßen „scheint“ als in frühere Zeiten gehörig bezeichnet; allein der Sachbestand wird dadurch noch nicht anders, daß man ihn für Schein erklärt. Wenn aber bemerkt wird; „Unser Prophet nahm das Stück nach 57, 11—13. sichtbar nur auf, um in seinem Buche an passender Stelle auch etwas gegen den heidnischen Götzendienst zu sagen, da nach c. 65 ff. auch damals noch einige sich zu solchem Aberglauben hinneigten: aber gerade über solche Gegenstände hatten die älteren Propheten so unüber-  
trefflich wahr und stark geredet, daß ein Prophet dieser Zeit schwerlich etwas Besseres thun konnte als ihre besten Worte zu wiederholen.“ (Ewald, die Propheten 2c. II. 460 f.); so ist nicht zu übersehen, daß der „Ange-  
nannte“ sonst keineswegs fremde prophetische Reden nöthig hat oder be-  
nützt, wenn er gegen den heidnischen Götzendienst reden und ihn lächerlich  
machen will, wie dies schon aus XLI. 6—8., XLVI. 5—7., XLIV. 9—  
20. satzsam erhellt; letztere Stelle namentlich wird kaum von irgend einer  
andern gegen die Götzen gerichteten an Wahrheit und Stärke übertroffen  
werden.

kann es auch bei einem vorerilischen Propheten befremden, wenn er in einer an die Exulanten gerichteten Zurechtweisung Vorwürfe ausspricht, die nicht diesen, sondern nur seinen Zeitgenossen gelten. Aber hier wird die Sache doch dadurch begreiflich, daß die groben Verschuldungen, womit das Volk zur Zeit des Propheten die Strafe des Exils beschleunigte, und diejenigen, womit es später das Ende des Exils verzögerte, die doch beide nur eine fortlaufende Kette bildeten, der prophetischen Anschauung in ihrem Zusammenhange sich darstellten, und darnach dann auch die Beschreibung sich richtete <sup>(1)</sup>. Dagegen ist nicht zu begreifen, wie ein Prophet am Ende des Exils seinen Mitexulanten die Verschuldungen ersterer Art als ihre jetzigen zum Vorwurfe machen konnte.

2) Die erstmalige Ankündigung von Babel's Untergang und Israel's Befreiung. Der Prophet hebt wiederholt mit Nachdruck hervor, daß dieselbe, wie er sie ausspreche, etwas Neues und bisher Unerhörtes sei **XLI. 26. XLVIII. 6—8**. Eine solche Verkündigung war aber nicht mehr neu und unerhört am Ende des Exils, wo Micha's **IV. 10.** und Jeremia's **L. LI.** Weissagungen über diesen Untergang schon lang existirten. Stähelin sucht zwar das Neue in der Weissagung auf die Hervorhebung des Cyrus als Zerstörers des babylonischen Reiches und Befreiers der Juden, den doch weder Micha, noch Jeremia genannt haben, einzuschränken <sup>(2)</sup>, und v. Ewald scheint damit wenigstens zum Theil einverstanden zu sein <sup>(3)</sup>. Allein die Stellen, auf die es hier ankommt begünstigen diese Einschränkung nicht. Schon die einzige Stelle **XLVIII. 6—8.** zeigt hinlänglich, daß unter den neuen Dingen (חֲדָשִׁים) nicht der Name oder die Person des Cyrus gemeint sei, von dem erst später geredet wird, sondern Babel's Untergang und Israel's Befreiung, wie dieß auch von den neuesten Auslegern fast einstimmig anerkannt ist <sup>(4)</sup>; in der

(1) Auf Anderes, was Hengstenberg dießfalls noch hervorhebt (Christol. Thl. I. Abth. II. S. 201—206.), brauchen wir nicht einmal mehr Gewicht zu legen, obwohl wir es nicht für unbedeutend halten, weil bei der anerkannten Einheit des 2. Theiles und Einerleibheit seines Verfassers, schon die berührte Stelle die frühere Entstehung des Ganzen genugsam beweist.

(2) Stud. und Crit. Jahrg. 1831. Hft. 3. S. 535. ff.

(3) Die Propheten des A. B. II. 437.

(4) Vgl. Gesenius, Hitzig, Rosenm. zur angef. Stelle.

That war auch weniger wichtig, durch wen dieselbe, als daß sie gewiß eintreten werde. Wenn aber unter dem Neuen einerseits das Auftreten des Cyrus verstanden werden will, und andererseits dasselbe zur Zeit der Weissagung schon eine allbekannte Thatsache gewesen sein soll, so ist dieses nicht nur schon an sich höchst sonderbar, sondern hat auch noch XLII. 9. gegen sich, wo die neuen Dinge (חדשים) geweissagt werden, bevor sie zu leimen anfangen, wo also menschlicher Weise noch gar nichts von denselben bemerkbar ist. — Damit übereinstimmend und es bestätigend ist auch der Anstand, daß dem Verf. des zweiten Theiles das Ende des Exils, und die nachexilische und messianische Zeit auf eine selbst der neuen Kritik anstößige Weise (?) überall durch einander fließen. Solches ist bekanntlich nur bei den älteren Propheten der Fall, und wäre am Ende des Exils selbst bei gewöhnlichen Menschen von gesunder Urtheilskraft eine reine Unmöglichkeit gewesen.

3) Die Sprache und Darstellung. Es ist anerkannt, daß in Betreff dieser der zweite Theil Jesaja's so wenig die Spuren der späteren Zeit, wie sie in den Schriften Jeremia's und Ezechiel's sichtbar sind, an sich trägt, daß er sogar den unbestrittenen Stücken Jesaja's an die Seite gesetzt werden kann (?). Die Wichtigkeit dieser Erscheinung haben selbst die Vertheidiger der späteren Abfassung dadurch factisch anerkannt, daß sie sich alle Mühe gaben, dieselbe zu schwächen. Sie sagen nämlich, es erhelle aus den Büchern der Könige, manchen späteren Psalmen, und selbst dem Buche Hiob, daß nicht alle hebräischen Schriftsteller schon während des Exils eine stark chaldaisirende Sprache geschrieben haben, und somit eine Schrift mit wenig Chaldaismen doch einer spätern Zeit angehören könne (?). Wir wollen kein großes Gewicht darauf legen, daß sie damit etwas inconsequent werden, sofern sie doch sonst immer zu Gunsten späterer Entstehung einzelner Schriften die chaldaisirende Sprache mit Nachdruck hervorheben, auch nicht darauf, daß sie andererseits doch auch wiederum (wiewohl mit geringem Erfolg) Aramaismen und Arabismen aufzuspüren suchen (?). Wohl aber müssen wir bemerken,

(1) de Wette, Einleitung. S. 289.

(2) Gesenius, Comment. II. 23.

(3) Ebend. S. 24.

(4) Hitzig, Jesaja. S. 474.

daß obige Parallellisirung Jesaja's II. mit den Büchern der Könige, dem Buche Hiob und einzelnen Psalmen nicht ganz statthaft ist. In den BB. der Könige herrscht die Sprache der Quellen, die vorerilisch ist; das Buch Hiob aber (dessen vorerilische Entstehung ohnehin außer Zweifel ist <sup>1)</sup>) und die Psalmen sind Werke lyrischer Dichter, welche sich bei Einkleidung ihrer Gedanken weniger um den Laut der Gegenwart, als um die Schönheit der Form bekümmern. Mit Werken ungefähr gleichzeitiger Propheten, mit Jeremia und Ezechiel, muß Jesaja II. verglichen werden. Nun lebte aber dieser, wie die Vertheidiger der spätern Abfassung versichern, am Ende des Exils, und wurde während desselben geboren oder großgezogen, war somit erheblich jünger als die beiden genannten Propheten, und doch stehen diese in Sprache und Darstellung tief unter ihm; ist es nun begreiflich, daß die exilische Zeit so spurlos an ihm vorüber gegangen sei, daß eine Schrift von ihm, für Zeitgenossen geschrieben, den Schriften Jesaja's an die Seite gesetzt werden kann?

4) Sprachliche und sachliche Aehnlichkeiten und Gleichförmigkeiten zwischen dem ersten und zweiten Theile. Selbst diejenigen, die dem Jesaja über zwei Dritttheile seiner Weissagungen absprechen, legen auf derartige Erscheinungen großes Gewicht, wenn es sich um den Beweis handelt, daß zwei der Entstehungszeit und dem Inhalte nach verschiedene Abschnitte einerlei Verfasser haben. Solche Erscheinungen finden wir aber in Menge, wenn wir den 2. Theil des Jesaja mit seinen anerkannt ächten Weissagungen vergleichen.

Zuvörderst a) enthält der zweite Theil, wie schon Jahn und Beckhaus (<sup>2)</sup>), und noch ausführlicher Möller und Kleinert (<sup>3)</sup>) gezeigt haben, eine Menge von Lieblingsausdrücken und eigenthümlichen Phrasen, welche entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise in den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's vorkommen, und anderwärts nur höchst selten oder gar nicht zu finden sind. Dahin gehört die Benennung Gottes קדוש ישראֵל XLI. 14. 16. 20. XLIII. 3. 14. 15. XLV. 11. XLVII. 4. XLVIII. 17.

(1) Stidcl, das Buch Hiob 1c. S. 277.

(2) Jahn, Einleitung II. 453 ff. — Beckhaus, Integrität der proph. Schriften. S. 180 ff.

(3) Moeller, de authentia etc. pag. 71. seqq. — Kleinert, die Aechtheit sämmtlicher 1c. S. 220 ff.

**XLIX. 7. LIV. 5. LV. 5. LX. 9.**, die in den übrigen Büchern des A. T. nur fünfmal vorkommt, dagegen aber ein Lieblingsausdruck des Jesaja ist, vergl. I. 4. V. 19. 24. X. 17. 20. XII. 6. XVII. 7. XXIX. 19. XXX. 11. 12. 15. XXXVII. 23.; ebenso der Ausdruck: „genannt werden“ statt „sein,“ **XLVII. 5. XLVIII. 8. LIV. 5. LVI. 7. LX. 14. LXI. 6. LXII. 4. 12.** vergl. I. 26. IV. 3. XXX. 7.; ebenso das öftere יָאֵמַר יהוה für אמר יהוה als Zwischensatz **XL. 1. 25. XLI. 21. LXVI. 9.** vergl. I. 11. 18. XXXIII. 10.; ferner אָנְכִיךָ (Rohr) **LVIII. 5.** vergl. IX. 13. XIX. 15., גִּזְזַי **XL. 24.** vergl. XI. 1., חֲרוֹץ **XLI. 15.** vergl. X. 22. XXVIII. 27., יָבֵל, יָבֵל **XLIV. 4.** vergl. XXX. 25., לְמִוֶּרֶד **L. 4. LIV. 13.** vergl. VIII. 16. (sonst nur noch zweimal bei Jerem.), רֶהֱבֵן als poetischer Name für Aegypten **LI. 9.** vergl. XXX. 7. (auch פֶּסֶל **LXXXVII. 4. LXXXIX. 11.**) נֶצֶר **LX. 21.** vergl. XI. 1. (nur noch Jes. XIV. 19. Dan. XI. 7.), נֶעְצוּץ **LV. 13.** vergl. VII. 19., תַּעֲלִיגִים **LXVI. 4.** vergl. III. 4., אֶסְתֵּר (אֶסְתֵּר **LI. 24.**) **LIX. 5.** vergl. XXX. 6. (nur noch Hiob. XX. 16.), בָּעֵדָה **LXIV. 1.** vergl. XXI. 12. XXX. 13. (nur noch Obadj. 6.). von שֹׁמֵר Propheten **LXII. 6.** vergl. XXI. 11. 12.

Sobann b) zeigt sich eine große Uebereinstimmung beider Theile im ungewöhnlichen Gebrauche einzelner Wörter und in eigenthümlichen Constructionen. Dahin gehört זֶרַע in der Bedeutung „Brut“ **LVII. 3.** vergl. I. 4., אָדָם von niedrigen Menschen **XLIV. 11.** vergl. V. 14., שֶׁרֶשׁ Wurzelschößling **LIII. 2.** vergl. XI. 10., בָּחַז (vordem) von frühern Weissagungen **XLIV. 8. XLV. 21. XLVIII. 3. 5. 7.** vergl. XVI. 13., הוֹי als bloßer Zuruf **LV. 1.** vergl. XVIII. 1.; רֵם וְנִשְׂאָה **LVII. 15.** vergl. II. 13. VI. 1., לִבְעֵר הָיָה **XLIV. 15.** vergl. V. 5. VI. 13., die Verbindung mit בָּא **XLIX. 15.** vergl. I. 15., die Stellung des Adj. vor dem Subst. **LIII. 11.** vergl. XXVIII. 21.

Ferner finden sich c) im zweiten wie im ersten Theile gehäufte Aufzählungen und dramenähnliche Anordnungen einzelner Abschnitte **XL. 1. XLI. 1 ff. LI. 1 ff. LII. 1. LXI. 1. LXIII. 1–6.** vergl. III. 18–26. V. 1. 3. 5. 7. VI. 8–14. VIII. 5. 9.

Ebenso begegnen sich d) beide Theile in der Auswahl derselben eigenthümlichen Bilder, z. B. **XLIV. 18.** vergl. VI. 10. („verflebte Augen“ für Verfinstern der religiösen Erkenntniß); **XLVII. 1. 2. 11.** vergl. III. 26. XXII. 8. VIII. 20. (Auf

dem Boden sitzen, — Zeichen der Erniedrigung und Unterjochung; die Schleppe aufheben, — Bild der Ueberwindung und höchsten Beschimpfung; Morgenröthe — Bild wieder aufgehenden Glückes); XLVIII. 10. vergl. I. 22. 25. (Vergleichung treuer Jehovahs-ehrung mit Silber, abtrünnigen Sinnes mit Schlacken); L. 4. vergl. VIII. 16. (Bezeichnung der Frommen als Schüler Jehovah's.); LI. 21. vergl. XXIX. 9. (Vergleichung der göttlichen Strafe mit Trunkenheit, aber nicht vom Weine.); LXII. 3. vergl. XXVIII. 1. (Vergleichung eines blühenden Volkes mit einer herrlichen Krone.); LXIV. 5. vergl. XXX. 22. (Vergleichung des abscheulichen Götzendienstes mit pannis menstruatia); LXV. 25. vergl. XI. 6. (zum Theil wörtlich übereinstimmende Beschreibung der messianischen Zeit.)

Endlich e) stimmen beide Theile darin überein, daß dem prophetischen Vortrage Lieder eingewoben werden, oder dazu aufgefodert wird; XLIII. 10 ff. XLIV. 23. XLIX. 13. LII. 9. LIV. 1. LXIV. 11. (¹).

Ein schöner Beweis wie wichtig diese und ähnliche Erscheinungen hier seien, und in welche Verlegenheit sie die Gegner der Aechtheit bringen, liegt darin, daß Letztere dieselben nur obenweg für „Kleinigkeiten“, (²) oder Folge von Nachahmung oder anderem (³) erklären, ohne sich weiter auf die Sache einzulassen.

#### §. 7. Prüfung der Gründe gegen die Aechtheit.

\* Wir halten uns bei Besprechung derselben im Ganzen an die neueste Ausgabe von de Wette's alttestamentlicher Einleitung, und übergehen dasjenige, was man früher gegen die Aechtheit zwar vorgebracht, inzwischen aber als unhaltbar oder unbedeutend wieder aufgegeben hat.

1) Der erste Grund, den de Wette gegen die Aechtheit geltend macht, ist „die verschiedene Schreibart, welche, weit fließender, klarer und leichter, aber auch viel matter und gedehnter als in den ächten Stücken Jesaja's, manche Eigenthümlichkeiten hat, und die Spuren einer späteren Zeit trägt“ (⁴).

(1) Ueber all diese Punkte und manche ähnliche vergl. Kleinert a. a. D.

(2) Hitzig, Jesaja. S. 469.

(3) de Wette, Einleitung. S. 288.

(4) Einleitung. S. 287.



a. Hier ist aber zunächst klar, daß, was von fließender, leichter, matter, gedehnter Schreibart gesagt wird, eben ein subjectives Geschmacksurtheil ist und wenig Befugniß hat, auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen. Bekanntlich haben schon gar Viele diesen zweiten Theil für den schönsten im Buche Jesaja oder unter den alttestamentlichen Weissagungen überhaupt gehalten, und mitunter das gerade Gegentheil von dem, was de Wette, in demselben gefunden. Selbst Hitzig, der übrigens auf die fragliche Verschiedenheit der Schreibart ebenfalls großes Gewicht zu Gunsten der Unächtheit legt, findet die Rede unsers Propheten keineswegs matt, sondern „überall lebhaft“, und wenn er desungeachtet auch noch „tänzelnde und spielende Gedanken“ entdeckt haben will <sup>(1)</sup>, so werden wohl gar Viele auch dort das Gegentheil von Ländelei und Spielerei finden. So gern wir daher zugeben, daß die Darstellung im zweiten Theile von jener im ersten bedeutend verschieden sei, so entschieden müssen wir nach allem Bisherigen in Abrede stellen, daß sie dort des Jesaja unwürdig sei und von ihm unmöglich herrühren könne. Die zugestandene Verschiedenheit aber erklären wir nicht aus dem höhern Lebensalter Jesaja's <sup>(2)</sup>, sondern aus der Verschiedenheit der Personen, des Zweckes und des Gegenstandes, die der Prophet hier im Auge hat. Wenn nämlich Jesaja der Verf. ist, so hat er diesen Theil weniger für seine Zeitgenossen, als für die Nachkommen derselben im Exil bestimmt, und ihn sofort mit größerer Ruhe geschrieben, als wo er zu seinen Zeitgenossen redete und durch den Anblick und die Widerspenstigkeit derjenigen, die an dem Verderben seines Volkes am meisten arbeiteten, oft nicht wenig erbittert werden mußte. Eine in solcher Stimmung und an solche Zuhörer gerichtete, und etwa durch besondere Vorfälle plötzlich veranlaßte Rede, mußte wohl manches Schrofne und Abgebrochene haben, was bei einer in ruhiger Einsamkeit, wenn auch geistiger Aufregung, verfaßten Schrift natürlich wegfiel. Sodann war im zweiten Theile nicht Tadel und Strafandrohung, wie in den frühern Reden Jesaja's, sondern Trost und Ermunterung, verbunden mit zweckmäßiger Ermahnung, das Hauptziel, das Jesaja verfolgte. Dieses aber, so wie die

(1) Der Prophet Jesaja. S. 470. vgl. oben S. 14. f.

(2) Hitzig weist bloß den Versuch, die Verschiedenheit aus dem höhern Alter zu erklären, von der Hand (Jesaja S. 469 f.); wenn aber dies auch mit Recht geschieht, so ist deswegen dieselbe noch keineswegs unerklärlich.

lage des Volkes am Ende des Exils, die nachexilische und messianische Zeit, war doch wohl von den Zeitverhältnissen Jesaja's selbst verschieden genug, um auch eine ganz anderartige Besprechung als diese zu erfordern. Und es heißt in der That dem Propheten Geist und Geschick völlig absprechen, wenn man ihm zumuthen will, er hätte überall dieselben Ausdrücke, Bilder, Vergleichen, Phrasen zc. in Anwendung bringen sollen. Oder sollte denn „der König unter den Propheten“ nicht im Stande gewesen sein, ganz verschiedene Gegenstände zu ganz verschiedenen Zwecken auch in ganz verschiedener Weise zu besprechen, so daß man versucht werden könnte, an Reden verschiedener Personen zu denken?

b. Was sofort die „manchen Eigenthümlichkeiten“ des zweiten Theiles betrifft, so hat dieser Ausdruck hier nur relative Gültigkeit, sofern als Gegensatz bloß der erste Theil berücksichtigt ist, dem gar Vieles, was unter diesen Eigenthümlichkeiten aufgezählt wird, kommt auch in andern ältern oder jüngern Schriften des A. T. wieder vor. Aber auch so noch sind dieselben im Verhältniß zu dem großen Umfange des zweiten Theiles so sparsam, daß man unmöglich viel Gewicht auf sie legen kann, sondern sie aus den angegebenen Ursachen der verschiedenen Darstellungsweise ganz begreiflich finden muß. Dazu kommt noch überdies, daß mehrere derselben in beiden Theilen zugleich sich finden, und somit nicht Eigenthümlichkeiten des zweiten Theiles sind. Man weiß nämlich in diesem nur zehn bis elf Ausdrücke als solche namhaft zu machen, die in den wenigen für acht erklärten Weissagungen Jesaja's entweder gar nicht, oder in einer andern Bedeutung vorkommen. Es sind folgende: יְבֵר יי von Israel und vom Propheten; von jenem selbst בְּלִיאָה אִים für ferne Länder; צֶדֶק Heil, Sieg; eben so צֶדֶקָה בְּשֵׁם für Gesetz, Religion צמח sprossen für entstehen; מֶלֶךְ von Längsther; לְאַחֵר in der Zukunft; Finsterniß vom Kerker; כָּאֵשׁ (מֶ), כָּאֵשׁ (מֶ), חֵד (י). Allein von diesen Wörtern dürfen wir אִים und חֵד geradezu streichen, weil sie in anerkannt ächten Weissagungen Jesaja's ebenso, wie im zweiten Theile, vorkommen; ersteres nämlich XI. 11. und letzteres XXIX. 21 (vergl. XXII. 20). Das selbe gilt von יְבֵר יי sofern der Prophet darunter gemeint sein soll, denn als יְבֵר יי wird Jesaja auch in der anerkannt ächten

(1) de Wette, Einleitung. S. 287.

Stelle XX. 3. bezeichnet. Mit diesen Ausdrücken können wir also die obigen Beispiele sprachlicher Berührungen zum Beweise für einerlei Verf. noch vermehren. Sodann פָּרַע und פָּרַעָּ kommen im zweiten Theile gar oft in derselben Bedeutung wie im ersten vor z. B. XLII. 41. XLVIII. 1. LI. 1. 7. LVI. 1. LVIII. 2. LIX. 16., und daß sie daneben auch in objectivem Sinne gebraucht werden zur Bezeichnung dessen, was Folge und Lohn der Gerechtigkeit (Heil, Sieg) ist, kann auf hebräischem Sprachgebiete nicht als ungeheure Verschiedenheit erscheinen, namentlich zu Jesaja's Zeit, wo dieser Gebrauch der Worte schon lang üblich war, vgl. Richt. V. 11. Amos V. 24. Mich. VI. 5. Statt einer nähern Besprechung der wenigen andern Ausdrücke scheint sofort die Bemerkung zu genügen, daß dieselben fast nur in den ersten neun Kapiteln des zweiten Theiles vorkommen, und mithin, wenn sie im Sinne der Kritik beweisend sind, für diese einen andern Verf. nöthig machen, als für das Uebrige, folglich zuviel beweisen (1), weil der ganze zweite Theil erwiesener Maassen von einem Verf. herrührt. — Wenn außerdem noch auf „das Bild der Wittve und der fruchtbaren Mutter, unterlassene Wiederholung der Präpositionen, nachdrückliche Verdoppelung der Wörter, häufige Synonymie der Wörter und Sätze, doppelten Parallelismus, Häufung von Prädicaten redender oder angeredeter Personen, üppige zum Theil spielende Schilberungen“ (2) Gewicht gelegt wird, so sind das lauter Dinge, die gegen Jesaja nicht das Gerinste beweisen können. Wurde einmal das Volk unter dem Bilde einer Frau vorgestellt, was lag dann näher als den Glücks- und Unglückszustand desselben mit dem Bilde einer fruchtbaren Mutter und einer verlassenen Wittve zu veranschaulichen? Sodann nachdrückliche Verdoppelung der Wörter finden sich auch in anerkannt ächten Abschnitten des ersten Theiles z. B. VI. 3. XII. 2.; ebenso Synonymie der Wörter und Sätze und doppelter Parallelismus, z. B. I. 3. 4. 8. 9. 18. 24. 26. II. 9. 11. 12. 17., besonders XXVII. 5. XXIX. 22. 24. Auch Häufung der Prädicate fehlt im ersten Theile nicht, wo sich Anlaß dazu darbietet (I. 24.), was allerdings hier seltener als im zweiten Theile der Fall war, und das in Bezug auf Abraham dem Namen

(1) Kleinert, über die Aechtheit sämmtlicher 2c. S. 253.

(2) de Wette, Einleitung. Seite 287.

Gottes beigegebene Prädicat XXIX. 22. ist ganz in der Weise wie XLI 8. LI. 2. beigelegt. Ferner unterlassene Wiederholung der Präpositionen kommt auch im anerkannt ächten Jesaja mehr als einmal vor, wie XXVIII. 6. XXX. 1. 30. (nach Hitzig auch V. 30.) und üppige Schilderungen endlich (wenn doch dieser Ausdruck der rechte ist) finden sich ebenfalls auch im ächten Jesaja. Hitzig selbst <sup>(1)</sup> macht ein Beispiel bemerklich in einer Rede, die der Prophet gerade im Zeitalter Sanherib's, mithin als ein schon hochbetagter Mann gehalten (XXXII. 2.), postulirt aber bejungeachtet für den zweiten Theil wegen der in ihm herrschenden Lebhaftigkeit einen jugendlichen Verfasser <sup>(2)</sup>, und als spielend bezeichnet de Wette selbst auch einzelne Stellen im ächten Jesaja, wie II. 12—16. III. 1—4. 18—24 <sup>(3)</sup>.

c. Als Spuren einer späteren Zeit werden bezeichnet: „Später Hebraismus und Chaldaismus: **וְכֵן** wenn LIV. 15.; **אֲנִי** Angelegenheit XLIV. 28. LIII. 10. LVIII. 2. 13.; **צָבָא** XL. 2. wie Dan. X. 1. Hiob VII. 1.; **יָחַר** sehr LVI. 12.; **פָּרַח** prüfen XLVIII. 10.; **נָשָׂא** LIX. 10.; **בָּרַח** LXI. 10.; **לֵךְ מֵאוֹרֵי** st. **מֵאוֹרֵי** LIV. 15.; **אָחָז** st. **אֶחָז** LIX. 21.; **הִנֵּה** st. **הִנֵּה** LXIII. 3.; **נָגַל** LIX. 3.; **מִיָּוָעַי** LII. 5. **צָדִיק** XLI. 26. **צָדִיקָה** XLV. 23. für wahr, Wahrheit, **דָּבָר** XLVII. 13. **כִּנּוּי** XLIV. 5. XLV. 5. **שָׂרֵב** XLIX. 10. u. a. m. findet Hitzig S. 474 Arabismen“ <sup>(4)</sup>. Allein in all dem Angeführten können wir durchaus keine sichere Spur einer späteren Zeit erblicken. **וְכֵן** kommt schon 2 Mos. VIII. 2. 3. Mos. XXV. 20. nach de Wette's eigener Uebersetzung in der Bedeutung „wenn“ vor, und zwar an zweiter Stelle nach de Wette's eigenem Urtheil in der „Urschrift Elohim,“ welche de Wette „vor David — wahrscheinlich zu Samuels oder Sauls Zeit“ entstanden sein läßt; wie kann es denn hier als Kennzeichen einer nachjesajanischen Zeit angeführt werden? Sodann daß **אֲנִי** in der Bedeutung Angelegenheit dem späteren Sprachgebrauch angehöre, wird sich um so schwerer beweisen lassen, als es auch in späteren Schriften gar oft in der Bedeutung „Wunsch, Verlangen“ vorkommt und somit

(1) Der Prophet Jesaja S. XLI.

(2) Ebend. S. 470.

(3) Einleitung. S. 296.

(4) de Wette, Einleitung. S. 287 f.

beide ohnehin nahe verwandte Bedeutungen ohne Zweifel, wie in späterer, so auch in früherer Zeit, neben einander üblich waren. Wenn ferner מַחֲנֶה ursprünglich Kriegsdienst, dann Frohndienst, bedeutet, so ist klar, daß es im letzteren Sinne für eine spätere Zeit nichts beweisen kann, was auch zum Ueberflus noch daraus erhellt, daß es im Buch Hiob, dessen vorerilische Entstehung keinen Zweifel leidet <sup>(1)</sup>, in diesem Sinne vorkommt. מַחֲנֶה findet sich nur Jes. LIX. 10., ist aber allerdings im Syrischen nicht selten; da jedoch ἀπαξ λεγόμενα nicht eo ipso der spätem Zeit angehören, und Syriasmen schon im Lied der Debora vorkommen, so beweist das Wort nichts für eine spätere Zeit. מַחֲנֶה in der Bedeutung sehr kommt nicht so oft vor, daß sich darin der Sprachgebrauch einer bestimmten Zeit erkennen ließe. Dagegen beweist מַחֲנֶה prüfen, wenn es, (wie Hitzig meint) mit מַחֲנֶה einerlei Wort und das מַחֲנֶה statt des מַחֲנֶה nur Syriasmus ist, für eine nachjesanische Zeit jedenfalls nichts. Wenn ferner מַחֲנֶה mit מַחֲנֶה und מַחֲנֶה verwandten Begriffes ist, und in dieser Rücksicht schon im 7. und 11. Psalm, die selbst Hitzig für davidisch erklärt, seine Analogie hat <sup>(2)</sup>, so wird man es doch wohl nicht für ein Kennzeichen späterer Zeit ansehen müssen. Die noch übrigen Ausdrücke können wir um so mehr übergehen, als sie größtentheils Chaldaismen und Arabismen sind, die für eine nachjesanische Zeit nichts beweisen können. Wenn sich gegen „das kleine Stück XXI. 11 f.,“ das in Einem Verse zwei Chaldaismen hat, „nichts Bedeutendes einwenden läßt“ <sup>(3)</sup>, wie kann man denn bei dem umfangreichen zweiten Theile aus den verhältnißmäßig äußerst sparsamen Chaldaismen und Arabismen auf spätes Zeitalter schließen?

Endlich soll im zweiten Theile noch vieles Charakteristische des achten Jesaja fehlen. Dieses Viele besteht aber nur in vier Ausdrücken: „כִּבְלֵי IX. 3. X. 27. XIV. 25.; מַחֲנֶה und מַחֲנֶה IX. 3. X. 5. XIV. 29. XXX. 31 f.; מַחֲנֶה vom göttl. Strafgerichte V. 12. X. 12. XXVIII. 21. XXIX. 23.; מַחֲנֶה X. 20. XXX. 12. XXXI. 1. u. a. m. Stähel. in Th. Stud. u. Kr. 1830. I. 91 ff.“ <sup>(4)</sup>. Von jenen vier Ausdrücken kommt aber

(1) Stidcl, das Buch Hiob. S. 277.

(2) Hitzig, Jesaja. S. 615. — Die Psalmen. Thl. II. S. 11. 15.

(3) de Wette, Einleitung. S. 293.

(4) Ebend. S. 288.

יְהוָה auch in andern bibl. Schriften häufig vor (z. B. Richt. XVI. 26. 2 Sam. I. 6. Richt. III. 11. Hiob VIII. 15.) und dient somit nicht gut zur Charakteristik Jesaja's. Auch יְהוָה in der angegebenen Bedeutung findet sich z. B. Ps. LXIV. 10. (ebenso יְהוָה bei Habac. III. 2.). יְהוָה kommt allerdings nur an den drei genannten Stellen vor, aber die Wurzel יְהוָה findet sich auch im zweiten Theile, und zwar weit häufiger als anderwärts XLVI. 4. 7. LIII. 4. 11. Die Verbindung endlich von יְהוָה und יְהוָה ist im Grunde nur eine nachdrückliche Wiederholung des Hauptwortes, wobei bloß im Ausdruck gewechselt wird. Somit scheint es auch mit dem Mangel an charakteristisch Jesajanischem nichts auf sich zu haben, denn was Stähelin außerdem noch berührt, ist in der That nichts solches. Sofort können wir dem ganzen sprachlichen Beweise für die Unächtheit des zweiten Theiles keine Beweiskraft zuerkennen.

2) Als zweiten Beweisgrund für diese Unächtheit bezeichnet de Wette „die ganz verschiedenen politischen Verhältnisse der Nation, welche hier nicht etwa bloß vorhergesagt, sondern vorausgesetzt werden, und einen im babylonischen Exile selbst schreibenden Verfasser verrathen“ (1).

a. Im Allgemeinen wird es hier zunächst darauf ankommen, ob sich die Zukunft einem Propheten auch als Gegenwart darstellen, und er sie sofort als solche besprechen, und an diese Besprechung die Weissagung einer späteren Zukunft anknüpfen könne. Denn nur eben dieses wird auch gelängnet, wenn man sagt, Jesaja würde als Verfasser des zweiten Theiles „in der letzten Zeit des Exils seinen Standpunkt nehmen, um von ferner Zukunft aus in noch fernere zu blicken,“ was alle Analogie gegen sich habe und unmöglich sei (2). Hier legt uns aber die Kritik die gehörige Antwort selbst auf die Zunge, wenn sie alsbald die Bemerkung beifügt, daß „so bestimmte außer dem Gesichtskreise des Propheten liegende Vorhersagungen, wie etwa XXXIX. 6 ff. 2 Kön. XX. 17 ff., ebenfalls gegen die Analogie seien“ (3). Denn die in diesen Stellen ausgesprochene Weissagung des Exils

(1) de Wette, Einleitung. S. 288.

(2) Hitzig, Jesaja. S. 463 f.

(3) de Wette, Einleitung. S. 288 f.

wird dem Jesaja fast allgemein, selbst von Hitzig (1), zuerkannt, und kein einziger erheblicher Gegen Grund vorgebracht. Wenn wir sonach hier jedenfalls etwas Analogiewidriges bei Jesaja haben, so kann doch gewiß Analogiewidriges anderwärts nicht eo ipso ein Beweis gegen ihn sein. Ohnehin wird Niemand Analogiewidrigkeit mit Unmöglichkeit identificiren wollen. Aber sogar auch die Möglichkeit, „daß ein Prophet, um eine spätere und eine frühere Zukunft desto besser auseinander zu halten, sich in die frühere, als wäre sie Gegenwart, versetze“ (2), gesteht Hitzig selbst zu. Damit ist aber auch die Richtigkeit des fraglichen Beweisgrundes schon außer Zweifel gestellt, selbst wenn wir alles zugeben müßten, was über Mangel an Analogie gesagt wird. Wir müssen es aber nicht zugeben. Hitzig selbst sagt vom Verfasser von Jes. XV. XVI.: „Mit lebhafter Phantasie faßt er die Zukunft als Gegenwart auf, und wird selbst da, wo künftighin lebende Personen auftreten, nicht irre“ (3). Und daß dem Verf. von Jes. XXIII. die zukünftige Untergangszeit von Tyrus als Gegenwart vorschwebt, und er (um die Terminologie der Kritik zu gebrauchen) seinen Standpunkt in der Zukunft nimmt, die Handelsleute von Tyrus zur Wehklage und Flucht, die Bewohner von Larsis zur Freude über den Untergang ihres Zwingherrn auffordert, die Folgen des geweissagten Unterganges bespricht, als wäre derselbe Gegenwart u. s. w., wird Niemand zu läugnen vermögen. Auch Nahum, wo er Ninive's Untergang weissagt, „stellt sich an das Ende der Katastrophe. Vom Falle Ninive's aus schaut er vorwärts auf die für Israel so glücklichen Folgen dieses Ereignisses“ (4). Gleichermassen ist auch dem prophetischen Blicke Micha's (IV. 9 ff.) Jerusalem's Zerstörung Gegenwart, von welcher aus er in die ferne Zukunft schaut; und es ist sonderbar genug, wenn Hitzig dieses jetzt noch aus dem einzigen Grunde läugnet, weil dergleichen ohne Beispiel sei (5). So gut nun

---

(1) Der Prophet Jesaja. S. 453. — Gesenius (Commentar. I. 1006.) hegt zwar den Verdacht, daß die Weissagung später etwas bestimmter, als es ursprünglich vom Propheten geschehen, ausgedrückt worden sei. Hitzig legt aber mit Recht kein Gewicht auf diesen Verdacht. Was ließe sich mit derartigen Verdachtsgründen nicht alles beweisen!

(2) Die II. Propheten. S. 188.

(3) Der Prophet Jesaja. S. 180.

(4) Hitzig, die II. Propheten. S. 220.

(5) Ebend. S. 188.

dem Verf. von Jes. XV. XVI. XXIII., oder dem Micha, oder dem Nahum die ferne Zukunft sich als Gegenwart darstellen konnte, so gut ohne Zweifel auch dem Jesaja die letzte Zeit des Eriss mit ihren Folgen. Will man aber noch sagen, ein so anhaltendes Sich-Versetzen in die Zukunft sei ohne Beispiel, so können wir das wohl zugeben, müssen aber bemerken, daß darauf auch gar nichts ankomme; denn wenn dasselbe nur überhaupt einmal thatsächlich ist, so wird in Bezug auf unsere Frage nicht mehr viel daran liegen, ob es zehn oder zwanzig Minuten oder Stunden lang daure, und ob dann das Geschaute kurz oder ausführlich dargestellt werde. Uebrigens gibt uns Jesaja selbst Aufschluß darüber, wie es komme, daß er sich so anhaltend mit der fernen Zukunft beschäftige. In der noch von Niemand für unächt erklärten Einweihungsvision (K. VI.) wird ihm ein doppeltes Geschlecht vorgeführt, ein gleichzeitiges und ein zukünftiges, ein in Juda wohnendes, und ein in fremde Länder abgeführtes. Nachdem er nur in einer langen Reihe von Jahren mit dem ersten, dem schwerhörigen und verblendeten, sich beschäftigt hatte, sollte es da unmöglich oder ungereimt sein, daß er auch noch mit dem zweiten sich beschäftigte? Gewiß nicht. Gleichwie er in den Worten B. 9. 10. den Inhalt des göttlichen Auftrages an seine Zeitgenossen erkannte, so mußte er auch in den Worten B. 11—14. die Aufgabe erblicken, sein prophetisches Wort an das zukünftige in der Gefangenschaft lebende Geschlecht zu richten. Und dieses haben wir dann im zweiten Theile seiner Weissagungen. — Nach allem Dem klingt es schon an sich höchst sonderbar, wenn man versichert, Weissagungen gegen Babel können Jeremia's Zeitalter nicht übersteigen <sup>(1)</sup>. Aber auch noch eine schlagende Widerlegung findet diese Versicherung in Jes. XXXIX. 5—8. Hier nämlich wird die Wegführung des jüdischen Königs mit all seinem Besitze nach Babel, was die Eroberung des Landes und Wegführung des Volkes voraussetzt, nicht bloß geahnt (wie Hitzig vorgibt), sondern auf's Bestimmteste vorausgesagt. Da nun aber der jesajanische Ursprung dieser Stelle allgemein (selbst von Hitzig) anerkannt ist, so ist eben damit auch zugestanden, daß Jesaja den Untergang des jüdischen Reiches durch die Babylonier vorausgesagt habe. Wer möchte es aber

---

(1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 163 f.



jetzt noch unmöglich finden, daß derselbe Prophet auch an die Wiederbefreiung seines Volkes und den Untergang seiner künftigen Unterdrücker und Zwingherren habe denken und sofort beides auch weissagen können?

b. Im Einzelnen kann es nun in Folge des Gesagten nicht mehr im Geringsten befremden, oder gegen Jesaja beweisen, daß „Jerusalem, die Städte, der Tempel zerstört, das Land verwüstet, das Volk in Gefangenschaft“ ist, aus der es aber wieder zurückkehren und einer glücklichen Zukunft entgegengehen soll <sup>(1)</sup>; all dieses muß sich ja jetzt so verhalten und ist gar nicht anders möglich. Die einzige Einzelheit, die beim ersten Anblick noch befremden könnte, ist die Erwähnung des Cyrus. Daß sie aber gegen jesajanische Abfassung nichts beweisen könne, hat Hengstenberg hinreichend gezeigt <sup>(2)</sup>. Wenn der Name Cyrus ein Appellativum und stehender (oder häufiger) Ehrenname persischer Könige ist, so kann er dem Jesaja leicht bekannt geworden sein. Wenn aber auch das nicht der Fall sein sollte (wie man behauptet), so wird, wenn eine künftige Person und ihre Thaten einem Propheten enthüllt werden, die Offenbarung ihres Namens keinem besonderen Anstande mehr unterliegen können. Konnte z. B. Josia's Name und Eifer wider den Götzendienst Jahrhunderte lang vor seiner Geburt einem Propheten kund werden (1 Kön. XIII. 2.), warum nicht auch der Name des Cyrus? Konnten überhaupt einmal Dinge geweissagt werden, die der menschlichen Combinationsgabe unerreichbar sind, warum sollte unter dieselben nicht auch der Name einer so wichtigen Person wie Cyrus haben gehören können?

3) Ein dritter Grund der Unächtheit soll sein: „der innere Zustand der Nation, welche bloß Vorsteher (LVI. 10—12.) und keinen Opferdienst hat (LVI. 2. LVIII. 1—4.)“ <sup>(3)</sup>.

Nach dem so eben besprochenen Grunde hätte man diesen nicht erwarten sollen; denn es wird hier bloß eine einzelne Thatfache, der Mangel des Opferdienstes, hervorgehoben zum Beweise, daß die letzte Zeit des Exils dem Verf. Gegenwart war. Dieses

(1) de Wette, Einleitung. S. 288.

(2) Christologie, Thl. I. Abth. II. S. 192 ff.

(3) de Wette, Einleitung. S. 289.

aber haben wir bereits selbst behauptet und gezeigt, daß es gegen die Richtigkeit nicht das Geringste beweisen könne. Da auch die beigelegte Erläuterung nur etwaige Bedenklichkeiten gegen den erdlichen Standpunkt zu heben sucht, so können wir diesen Punkt als abgethan ansehen.

4) Als vierten Grund derselben bezeichnet man: „Die Rückweisungen auf frühere Weissagungen **XLI. 22. XLII. 9. XLV. 19. 21. XLVI. 10. XLVIII. 16.** und die Entlehnung **LXV. 25**“ (1).

Damit wird aber zum Theil nur vorausgesetzt, was bewiesen werden sollte, denn wenn der Verfasser von **LXV. 25.** auch **XL 6.** geschrieben hat, so sagt er bloß dasselbe zweimal mit ziemlich gleichen Ausdrücken. Daß aber ein Prophet zu Solchem sich nie habe veranlaßt sehen können, sollten wenigstens diejenigen nicht behaupten, die nicht müde werden zu wiederholen, was sie schon oft gesagt haben. Erst wenn es anderwärts her gewiß ist, daß die beiderseitigen Stellen von verschiedenen Verfassern herrühren, ist man befugt, hier von Entlehnung zu reden. — Jene Rückweisungen aber sind keineswegs von der Art, daß sie nicht von Jesaja selbst, wenn sich ihm einmal die letzte Zeit des Exils als Gegenwart darstellte, herrühren könnten. Auf manche bereits erfüllte Weissagungen, nicht bloß von andern Propheten, sondern auch von ihm selbst, konnte Jesaja, um für neue Weissagungen Glauben zu gewinnen, so gut erinnern, als ein Prophet am Ende des Exils, namentlich wo er die am Ende des Exils Lebenden anredete. Während übrigens gezweifelt werden kann, ob in den angeführten Stellen auf frühere Weissagungen Jesaja's oder anderer Propheten Rücksicht genommen werde, ist jedenfalls so viel gewiß, daß gerade die wichtigste derselben, **XLII. 9.**, das Gegentheil von dem beweist, was die Gegner der Richtigkeit aus ihr folgern wollen; denn sie zeigt un widersprechlich, daß ihr Urheber nicht am Ende des Exils gelebt haben könne (2).

5) Endlich soll noch für die Unrichtigkeit sprechen: „die mit der Bestimmtheit der vorausgesetzten gegenwärtigen Lage der Dinge und dem wirklichen Erfolge nicht im Einklang stehenden Vorhersagungen einer glänzenden Zukunft (vergl. Jes. **LX. LXV.**

(1) de Wette, Einleitung. S. 289.

(2) Vergl. oben S. 18.

**LXVI.** mit den BB. Ebr. und Reh. Sach. I, 12 ff. Hagg. I, 3 ff.)" (1).

Hier ist aber zuvörderst nichts wunderlicher, als daß die Kritik einen nicht unbedeutenden Widerlegungsgrund ihrer eigenen Ansicht zu Gunsten derselben vorbringen will. Wir haben schon gesehen, daß gerade der angeführte Punkt, das Ineinanderfließen der nachexilischen und messianischen Zeit, für einen ältern Propheten und vorerilische Abfassung spreche. Sehen wir aber die Sache genauer an, so wird der Abschnitt dem Jesaja abgesprochen, weil die Weissagungen, die er enthält, nicht in Erfüllung gegangen sind, und er somit von einem falschen Propheten herrührt. Im Munde der neologischen Kritik ist aber diese Folgerung sehr sonderbar, da sich schwerlich ein Prophet wird nennen lassen, der nach ihrer Auslegung nicht falsch geweissagt hätte. Selbst dem Jesaja weiß sie so gut, als anderen Propheten, in mehr als einem Verhöre das Verbrechen des falschen Prophetenthums nachzuweisen. „Unerfüllt ist Am. VII. 11. Hos. IX. 3. XI. 5. Jes. XXII. XXIX. XVI. 14. XXIII. u. s. w.“ sagt de Wette (2), und Knobel liefert den Beweis dafür noch über Bedarf (3).

Da dem Bisherigen zufolge den triftigen Gründen für die Richtigkeit des zweiten Theiles der jesajanischen Weissagungen nur äußerst schwache Gegengründe gegenübergestellt werden, deren bedeutendster in der gänzlichen Verkennung und Ablehnung einer höhern Sendung und Erleuchtung der Propheten seine Wurzel hat, so werden wir fortan von dem neutritischen „Pseudo-Jesaja“ das Pseudo zu entfernen und es etwa mit Kritik zu verbinden haben.

(1) de Wette, a. a. D.

(2) Einleitung. S. 281.

(3) Der Prophetismus der Hebräer. I. 303 ff. Sehr sorgfältig und gründlich wird aber dabei nicht immer verfahren. Dem Amos 7. B. wird die Weissagung, „daß Jerobeam durch das Schwert umkommen werde“, was allerdings nicht geschehen ist, bloß unterschoben. Amos sagt nämlich im Namen Jehova's bloß: יִקְמָתִי עַל-בֵּית יִרְבֵּעָם בַּחֶרֶב (VII. 9.) und nur der verläumderische Götzenpriester Amazja legt (wie die neuere Kritik) in diese Worte den Sinn: בַּחֶרֶב יָמֹת יִרְבֵּעָם (VII. 11.) Daß aber das Haus Jerobeam's dem Schwert unterlag, ist ja bekannt.

B. Richtigkeit des ersten Theiles.

§. 8. Richtigkeit von Kap. XIII. 1 — XIV. 23., XXI. 1—10., XXXV.

\* Diese Weissagungen beziehen sich sämmtlich auf das babylonische Exil, und zwar auf die letzte Zeit desselben, den Untergang Babel's und die Rückkehr der Exulanten in ihre Heimath. Und dies ist für die neologische Kritik der Hauptgrund, sie dem Jesaja abzusprechen. Daß derselbe aber keine Beweiskraft habe ist bereits gezeigt worden. Neben ihm fehlt es aber auch nicht an noch anderweitigen untergeordneten Gründen.

1) Bei Kap. XIII. 1 — XIV. 23. hebt de Wette noch besonders „die Verwandtschaft mit dem wahrscheinlich von demselben Verfasser herrührenden zweiten Theile“ hervor <sup>(1)</sup>. Dieß ist aber in Folge unserer obigen Erörterung über den genannten Theil gerade ein Beweis für die Richtigkeit des fraglichen Abschnittes. Hitzig macht hier als besonderen Unrichtigkeitsgrund zunächst gelten, daß Weissagungen gegen Babel Jeremia's Zeit nicht übersteigen können <sup>(2)</sup>, was ebenfalls im Obigen schon seine volle Erledigung findet. Wenn aber gegen Jesaja noch gesagt wird, daß Babel als „bis dahin gewesene Zwingherrin der Juden, als Königssitz der Chaldäer, welche erst nachmals dorthin versetzt wurden, und als bedroht von den Medern erscheine, und daß die Araber, die sonst nur bei ganz späten Schriftstellern vorkommen, erwähnt werden“ <sup>(3)</sup>; so beruht zunächst Ersteres auf unrichtiger Auslegung. Babel erscheint allerdings als Zwingherrin, aber nicht bis auf die Zeit, wo der Prophet seine Weissagung vorträgt oder schreibt, sondern bis auf die Zeit, wo dieselbe in Erfüllung geht; es erscheint als Königssitz der Chaldäer, aber es ist unrichtig, daß die Chaldäer erst nachmals dorthin versetzt wurden <sup>(4)</sup>. Daß Babylonien von jeher Wohnsitz der Chaldäer und als solcher den Hebräern bekannt war, erhellt schon aus Genes. XI. 28. 31., welche Stelle selbst nach dem Zugeständniß der neuern Kritik vor David geschrieben

(1) Einleitung. S. 291.

(2) Der Prophet Jesaja. S. 153 f.

(3) Ebend. S. 154.

(4) Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die alttest. Weissagungen. S. 48 ff.

ist <sup>(1)</sup>; denn kraft der Verbindung, in welcher hier der Bericht über Terach's und Abraham's Erlebnisse zu Ur-Chaddim an die Geschichte des babylonischen Thurmbaues sich anschließt, muß jener Ort, wie man längst eingesehen hat, in der Nähe von Babel gewesen sein. Die Erwähnung der Meder kann bei einem Hebräer zu Jesaja's Zeit nicht befremden, da man ja wußte, daß Salmanasser die Angehörigen des Zehenstämmereiches auch in die Städte Mediens (מְדִינָה) verpflanzt hatte (2 Kön. XVII. 6.); ebenso wenig die Erwähnung der Araber, da man (wie selbst de Wette zugesteht) Jes. XXI. 13—17. dem Jesaja abzusprechen keinen Grund hat. — Wozu aber endlich hier noch Dinge namhaft machen, wie die Personificirung des Scheol, die doch in einer von Hiig selbst dem Jesaja vindicirten Weissagung (V. 14.) und dem nach seiner Versicherung noch vor Jesaja verfaßten Psalm XLIX. (B. 16.), so wie auch schon bei Hosea XIII. 14. sich findet? Wozu des asiatischen Götterberges als Zeichens späterer Zeit erwähnen, da doch derselbe im A. T. außer Jes. XIV. 13. nirgends genannt und auch nicht ein erheblicher Scheingrund vorgebracht wird, daß Jesaja desselben nicht habe gedenken können? Wozu sagen, Jesaja ahme niemals nach, wenn man dies nur damit beweisen kann, daß man ihm jene Stellen abspricht, wo man ihm eine Nachahmung zuzuschreiben etwa Veranlassung haben könnte? Wozu noch hyperrabbinisch darauf Gewicht legen, daß XIII. 20 ff. geläugnet, V. 5 f. 17. VII. 21. XVII. 2 f. aber behauptet werde, „daß Herden daselbst weiden oder weiden sollen“ <sup>(2)</sup>, da doch beides nur bildliche Bezeichnung völliger Verwüstung, und die eine Bezeichnungsweise demjenigen gewiß nicht unmöglich ist, der sich einmal der andern bedient hat?

Außerdem werden noch sprachliche Gründe gegen Jesaja vorgebracht, und das Hauptgewicht darauf gelegt, daß מְדִינָה XIII. 2. und מֶלֶךְ XIV. 5. „im übeln Sinne, für Tyrann, Zwingherr“ gebraucht werde <sup>(3)</sup>. Man könnte dieses hingehen lassen, wenn es erwiesen wäre, daß die beiden Wörter bis über Jesaja's

(1) de Wette, Einleitung S. 192. — Tuch, Commentar über die Genes. S. XCIII. 282.

(2) Hiig, der Prophet Jesaja. S. 184.

(3) Ebd. S. 155.

Zeitalter herab im guten, nachher aber im schlimmen Sinne üblich gewesen seien. Allein dem ist nicht so. **הִזִּיג** wird nicht nur von Jeremia noch (XXII. 30. XXX. 21. XXXIII. 26.), sondern in der weit späteren Chronik sogar immer (vergl. 1 Chr. XXIX. 12. 2 Chr. VII. 18. IX. 26. XX. 6. XXXI. 20.) im guten, dagegen in einer von Hitzig dem Jesaja zugeschriebenen Weissagung (Jes. XXVIII. 14.) und schon im Buch der Richter (XIV. 4. XV. 11.) im schlimmen Sinne gebraucht. Mit **נָדַי** verhält es sich ungefähr ebenso, nur daß sich der Beweis weniger schlagend führen läßt, weil das Wort weniger oft vorkommt, aber ebenbarum auch die angeführte Behauptung viel willkürlicher erscheint; übrigens kommt es jedenfalls auch in spätern Schriften z. B. Ps. CXIII. 8. 1 Chron. XXVIII. 21. im guten Sinne vor. — Daneben wird noch Gewicht gelegt auf „den Gebrauch alter Wörter, die aber früher nur dichterisch, oder in anderer Bedeutung gültig waren, vgl. **הַשְׁגִּירָה** E. 14, 16. und Hoh. L. 2, 9. Ps. 33, 14. **עָנָה** E. 14, 10. und Hoh. L. 2, 10. für anheben, zu sprechen, **פָּתַח** lösen, entlassen E. 14, 17. früher öffnen“<sup>(1)</sup>. Allein das erste Wort findet sich nur in den drei angeführten Stellen und kann daher nicht ohne größte Willkür bloß der nachjesajanischen Zeit zugeeignet werden;<sup>2</sup> das zweite kommt in der angegebenen Bedeutung auch in dem vorerilischen Buche Hiob öfters vor; und daß das dritte in der angegebenen Bedeutung gerade einer späteren Zeit angehöre, wird man unabhängig von der fraglichen Stelle schwerlich beweisen wollen.

Während aber demnach die Gründe gegen die Richtigkeit hier ohne Gewicht sind, läßt sich dieselbe auch noch positiv nachweisen. Der erste Beweis für sie liegt in dem Verhältniß unseres Abschnittes zu Jerem. L. LI., indem es bei den zahlreichen gegenseitigen Berührungen (vgl. Jer. L. 2. LI. 12. 27. mit Jes. XIII. 2., Jer. L. 42. 43. mit Jes. XIII. 3. 9., Jer. L. 39. 40. LI. 38. mit Jes. XIII. 21. 22., Jer. L. 4—7. mit Jes. XIV. 1. 2., Jer. L. 13. mit Jes. XIV. 4—20., Jer. L. 20. mit Jes. XIV. 2., Jer. LI. 53. mit Jes. XIV. 11—16.)<sup>(2)</sup>, kraft deren der eine Abschnitt nothwendig vom andern abhängig sein muß, im

(1) Hitzig, der Prophet Jesaja. S. 154 f.

(2) Zahn, Einleitung. II. 465 f.

ersten Augenblick klar wird, daß die Abhängigkeit nur auf Seite Jeremia's sein kann, wo die Verbindung des Einzelnen sehr auflerlich und locker ist, während der Abschnitt bei Jesaja in ästhetischer Hinsicht ausgezeichnet und wie aus Einem Gusse ist, und namentlich die parallelen Stellen in ihrem innern nothwendigen Zusammenhang stehen. — Ein zweiter Beweis für die Aechtheit liegt in der Ueberschrift, die den Abschnitt als eine Weissagung Jesaja's bezeichnet. Mag diese Ueberschrift älter sein als die Sammlung des Kanons oder dieser gleichzeitig, sie beweist jedenfalls für Jesaja. Denn ist sie älter, so reicht sie wenigstens bis an die Zeit des Exils hin, wo man über den Verfasser, wenn er der kritischen Annahme gemäß am Ende des Exils gelebt hätte, nicht hätte im Dunkeln sein und somit der Weissagung auch nicht diese Ueberschrift hätte geben können, wenn sie nicht von Jesaja herrührte; ist sie aber gleichzeitig, so haben die Sammler durch dieselbe offenbar nur ihre tiefe und auf sichere Tradition gegründete Ueberzeugung ausdrücken wollen, daß Jesaja der Verfasser sei. — Die Richtigkeit dieser Ueberschrift bestättigt die Sprache und Darstellungsweise, die zugleich als ein dritter Beweis für die Aechtheit gelten kann. Was den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's eigenthümlich ist, findet sich auch hier in verhältnißmäßig großer Menge, namentlich; a) die jesajanischen Idiotismen צָרָה XIV. 19. vgl. XI. 1. כָּרָה XIV. 6. vgl. I. 5. XXXI. 6. עָלִיז XIII. 3. vgl. XXII. 2.; b) seltenere Wortbedeutung זָרַק Brut (von Bösewichtern) XIV. 20. vgl. I. 4.; c) daß dem Jesaja besonders geläufige Partic. Hoph. als Subst. (') בִּרְדָּה XIV. 6. vgl. VIII. 8. 23. XXIX. 3.; d) dieselben Vergleichen: XIV. 5. vgl. IX. 3. X. 5.; e) dieselben historischen Beispiele: XIII. 19. vgl. I. 9. 10. III. 9.; f) dieselben Vorstellungsweisen, z. B. die Völker als Werkzeuge Gottes zur Bestrafung des Frevels XIII. 3. vgl. V. 26. VII. 18. X. 5.

2) Was gegen XXI. 1—10. und XXXV. außer dem allgemeinen Grunde, daß sie sich auf das Ende des babylonischen Exils beziehen, noch besonders vorgebracht wird, ist nicht sehr bedeutend. Durch die einzige Annahme, daß ein Prophet nicht immer in gleicher Gemüthsstimmung und auf gleiche Weise von

(1) Gesenius, Lehrgebäude. S. 496.

ähnlichen oder verschiedenen Dingen reden müsse, und daß ihm über einerlei Gegenstand unter verschiedenen Umständen und zu verschiedenen Zwecken mehr oder weniger deutliche Offenbarungen zu Theil werden können, erledigt sich beinahe alles, was Hitzig zunächst nur für verschiedene Vers. von **XXI. 1—10.** und **XIII. 1—XIV. 23.** mittelbar aber auch gegen Jesaja vorgebracht hat <sup>(1)</sup>. Am wichtigsten könnten etwa ein Paar Ausdrücke scheinen, die als Eigenthum späterer Zeit bezeichnet werden; es ist wiederum das vorhin berührte **כָּנַח** für „die Rede anheben,“ und dann noch **הִזְחִיזָה** B. 3. und **פָּלְצוּרָה** B. 4. Allein jenes kommt schon bei Nahum (II. 11.) vor, und dieses im Buch Hiob (**XXI. 6.**), somit in vorerilischen Schriften, während sie in nachexilischen nicht zu finden sind; wir sind daher nicht im Stande, auf eine bloße Versicherung hin zu glauben, daß die beiden Wörter ein Eigenthum der späteren Zeit seien. — Bei **XXXV.** wird ausser dem historischen Hintergrunde, der den Jesaja ausschliesse, gegen denselben nur noch gelten gemacht, daß **נִמְהָרָר** B. 4. in einem andern Sinne als **XXXII. 4.**, und die Oeffnung der Augen B. 5. anders als **XXXII. 3.**, ferner **הִצִּיר** für **הָצִיר** und **נִרָה תָּנִים** für **מִכּוֹן תָּנִים** gebraucht sei <sup>(2)</sup>. Allein es läßt sich nicht einsehen, warum Jesaja einen mehrdeutigen Ausdruck immer nur in einerlei Bedeutung soll gebraucht haben können; was aber namentlich das **נִרָה** betrifft, so gebraucht Jesaja dasselbe öfters (z. B. **XXXII. 18.** **XXXIII. 20.**) **מִכּוֹן** dagegen gar nie, so daß dieses Wort, wenn es je etwas beweisen könnte, nicht gegen, sondern für Jesaja beweisen würde.

#### §. 9. Richtigkeit von Kap. **XXIV—XXVII.** und Kap. **XXXIV.**

\* Der Hauptgrund warum Eichhorn, Bertholdt, Rosenmüller, Gesenius, de Wette u. A. Kap. **XXIV—XXVII.** dem Jesaja absprechen, ist der Inhalt: Das Gericht über die Feinde Juda's, die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt und die Rückkehr der Exulanten. Dazu komme noch eine frostige Schreibart mit häufigen Wortspielen, Reminiscenzen, Antithesen und tautologischem Parallelismus, wie man es nur in Schriften der späteren Zeit wieder finde. Endlich führe in die exilische oder nachexilische Zeit

(1) Der Prophet Jesaja. S. 241.

(2) Ebend. S. 404.



die Darstellung des babylonischen Reiches als der Welt, der auf die Gesetzesübertretung gelegte Fluch, die eingewebten moralisch religiösen Betrachtungen und vorzüglich die Vorstellung von der Auferstehung der Todten <sup>(1)</sup>.

Uebrigens hat Rosenmüller diese Gründe später wieder für ungenügend gehalten und sich für die Richtigkeit entschieden. In der That ist der erstgenannte Grund, wie kaum noch bemerkt zu werden braucht, ohne alles Gewicht. Dem dritten können wir ebenfalls keine Bedeutung zuerkennen, weil die Annahme, daß die berührten Punkte in die exilische oder nachexilische Zeit führen, rein willkürlich oder erweislich falsch ist; der auf die Gesetzesübertretung gelegte Fluch z. B. kommt ja schon im Deuteronomium vor (XXVII. 15—26.), das selbst de Wette schon zu Josia's Zeit existiren läßt. Die hervorgehobenen sprachlichen Erscheinungen, wie es sich damit vorläufig auch verhalten möge, führen jedenfalls nicht nothwendig in die Zeit des Exils.

Sogar Hitzig findet in dem fraglichen Abschnitte nichts, was in diese Zeit führte, obgleich er ihn dem Jesaja ebenfalls abspricht. Er hält nämlich die XXIV. 1—13. angedeutete Zerstörung einer Hauptstadt für die Zerstörung Ninive's i. J. 597. v. Chr., welche der Verf., ein in Ninive lebender Ephraimit, als Augenzeuge geschildert und daran die im Orakel vorkommenden Hoffnungen für sein Land und Volk geknüpft habe. Sollte es mit dieser Ansicht, die übrigens wenig Anklang gefunden, wirklich seine Richtigkeit haben, so spricht dies jedenfalls eben so wenig gegen Jesaja, als wenn Babel gemeint ist; Jesaja hatte ja lange genug mit eigenen Augen gesehen, wie die Assyrier sein Volk frevelhaft bedrängten und mit dem gänzlichen Untergang bedrohten. Daß aber der Prophet in der bedrohten Hauptstadt gelebt und ihre Zerstörung selbst gesehen habe, folgt nicht aus XXIV. 16. XXV. 4. XXVI. 20.; denn diese Stellen bezeichnen nur das Strafgericht über die feindliche Stadt zugleich allgemein als Strafgericht über die Feinde der Theokratie überhaupt, und konnten daher ihre jetzige

(1) Eichhorn, Einleitung. IV. 86 f. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1376. 1390. — Rosenmüll. schol. in Jes. ed. I. pag. 536 seqq. — Gesenius, Commentar. I. 757 ff. — de Wette, Einleitung. S. 291 f. — von Ewald schließt sich der Hauptsache nach diesen an, nur daß er den Abschnitt erst nach dem babyl. Exil entstanden sein läßt (die Propheten des A. B. II. 506.)

Fassung erhalten, der Prophet mochte sich aufhalten, wo er wollte. Noch weniger folgt es aus dem Anfang des Abschnittes: **וְהָיָה יְהוָה בְּקֶקֶט וְנִ**; denn daß **וְהָיָה** mit dem Partic. gewöhnlich auf etwas Zukünftiges gehe, lehren die alttestamentlichen Schriften vom Anfang bis zum Ende (vgl. 1 Mos. VI. 17. XV. 3. 2 Mos. IV. 23. VII. 15. IX. 3. 1 Sam. XXIV. 5. Am. VI. 11. 14. Jerem. XXX. 3. 10. 2 Kön. VII. 2. Mal. III. 1.), und die Beschreibung XXIV. 10—12. beweist so wenig für die Gegenwart, als die ähnliche Stelle Jes. XVI. 8—10., die eingestandener Maassen von der Zukunft aufzufassen ist. Dagegen spricht schon der einzige Umstand, daß die Zerstörung der feindlichen Hauptstadt nur in ganz allgemeinen Ausdrücken beschrieben und keine irgend bedeutsame Einzelheit berührt wird, entscheidend gegen die Abfassung durch einen Augenzeugen. Daß aber ein Ephraimit Verfasser gewesen sei, beweist die Erwähnung Moab's nicht, denn Jesaja macht in der Weissagung XI. 10—15. unter den zu bestrafenden Erzfeinden Israels zwischen Moab, Edom, Ammon und Philistää keinen Unterschied, und es kann sofort auch die besondere Hervorhebung Moab's in einer andern Weissagung weder für einen nichtjüdischen Verfasser überhaupt, noch gegen Jesaja insbesondere etwas beweisen.

Betrachten wir noch die Sprache und Darstellungsweise, so finden wir in dem fraglichen Abschnitte wieder so viel den unbestrittenen Weissagungen Jesaja's Eigenthümliches, daß es kaum einem Zweifel unterliegen kann, daß auch dieser Abschnitt von Jesaja herrühre. Zu den seltenern, von diesem Propheten vorzugsweise gebrauchten Wörtern gehören: **וְהָיָה** XXIV. 10. vgl. XXIX. 21. — **עָלִיו** XXIV. 8. vgl. XXII. 2. XXXII. 13. — **בְּזָרָר** XXIV. 6. vgl. X. 25. XXIX. 17. — **הָרָג** XXVII. 7. vgl. XXX. 25. — **חָמָה** XXIV. 23. vgl. XXX. 26. — **חָמָן** XXVII. 9. vgl. XVII. 8. — **צָהַל** XXIV. 14. vgl. X. 30. XII. 6. — **יָהּ יְהוָה** XXVI. 4. vgl. XII. 2. — **בְּלִבָּהּ** XXIV. 20. vgl. I. 8. — **שָׁמִיר** und **שִׁית** beisammen (wovon letzteres ohnehin bloß bei Jesaja vorkommt) XXVII. 4. vgl. V. 6. VII. 23. 24. 25. IX. 17. X. 17. — **לְבָהּ** XXIV. 23. vgl. XXX. 26. — Zu den eigenthümlichen Bildern gehören: XXVII. 2 ff. vgl. III. 14. V. 7. — XXIV. 13. vgl. XVII. 6. — XXVI. 18. vgl. XXXIII. 11. — XXIV. 23. vgl. III. 14. — XXIV. 20. vgl. XIX. 14. — XXV. 4. vgl. IV. 6. — Daß unser

Abschnitt an Antithesen, Wortspielen und Paronomasien reich ist, was man ihm zum Vorwurf macht, ist eine bekannte Sache, aber es ist auch bekannt, daß gerade Jesaja solche gern anwendet. Dasselbe gilt von der gehäuften Aufzählung von Gegenständen und der Einschlebung von Liedern <sup>(1)</sup>. Zwar ist Derartiges in unserm Abschnitte etwas häufiger als in andern; aber es ist nicht zu übersehen, daß derselbe nur Einen Gegenstand behandelt und somit ein wiederholtes Zurückkommen auf dieselbe Sache im Voraus erwartet werden muß.

Kap. XXXIV., welches die Weissagung enthält, daß Jehova alle Heiden, besonders aber die Edomiten dem Untergang weihen werde, wird dem Jesaja weniger aus sprachlichen und ästhetischen Gründen, als hauptsächlich darum abgesprochen, weil ein solcher Haß gegen Edom, wie er in diesem Abschnitte hervortrete, erst seit der Zeit denkbar sei, wo die Edomiten sich mit den Feinden Juda's verbunden und höhnisch und schadenfroh das Ihrige zu dessen Untergang beigetragen hatten <sup>(2)</sup>. — Allein es hatte ja schon Joel geweissagt, Edom werde eine wüste Steppe werden wegen der Gewaltthat an Juda, deren unschuldiges Blut es in ihrem Lande vergossen (IV. 19.), und Amos hatte demselben Edom den Untergang gedroht, weil es mit dem Schwert seinen Bruder verfolge, seine Liebe erlicke, seinen Zorn immer wüthen lasse und seinen Grimm ewig bewahre (I. 11.). Nichts anderes als dieses verkündet nun auch der Verf. von Kap. XXXIV., und seine Weissagung unterscheidet sich von jener Joel's und Amo's nur dadurch, daß sie weit ausführlicher ist, weil sie Edom allein zum Gegenstande hat. Wenn aber gesagt wird, daß sich ein so grimmiger blutdürstiger Haß in dieser Weissagung ausspreche, wie er nur bei späteren Juden z. B. dem Verf. von Jes. LXIII. 1—6. und Ps. CXXXVII. 7. sich finde, und daß Jesaja ohnehin keine Veranlassung zu einer solchen Drohung gehabt habe <sup>(3)</sup>; so ist zunächst zu bemerken, daß gerade das Jes. LXIII. 1—6. gebrauchte und der Kritik anstößige Bild sich in seiner ganzen Stärke auch schon bei Joel finde (IV. 13.). Deswegen, und weil Jesaja seinen eigenen Volksgenossen verkündet, Jehova werde sie

(1) Vgl. Kleinert, die Richtigkeit sämtlicher x. S. 280. 282. 286.

(2) Gesenius, Commentar. I. 906. — Hitzig, Jesaja. S. 395.

(3) Hitzig, a. a. D.

schlagen, daß die Berge zittern und ihre Leichen wie Roth auf den Straßen liegen werden (V. 25.), können wir unmöglich sagen, daß die Weissagung der Niederlage der Hauptfeinde Juda's unter dem Bilde eines Opferschlachtens für ihn und seine Zeit nicht passe. Was aber die Behauptung betrifft, daß Jesaja zu einer solchen Drohung keine Veranlassung gehabt habe, so ist damit jedenfalls die theokratische Anschauungsweise der Propheten zu sehr in eine rein politische aufgelöst; bei jedem gegen die Theokratie feindlichen Volke war eben diese Feindseligkeit für jeden wahren Propheten die fortwährende Veranlassung, ihm den Untergang zu drohen, und daß es an solcher Feindseligkeit auf Seite Edom's nicht fehlte, erhellt aus dem, was Joel und Amos gegen dasselbe sagen. Bleiben wir aber auch ganz im politischen Kreise stehen, so ist ja bekannt, daß die Edomiten zur Zeit Acha's sich in Folge glücklicher Kriege von Juda unabhängig machten (2 Chron. XXVIII. 17.), wobei sie es begreiflich, da ja doch ihr Zorn immer wüthete, an Gewaltthatigkeiten, Hohn und Spott gewiß nicht fehlen ließen. Zudem ist mehr als wahrscheinlich, daß die Edomiten auch später bei der Bedrängung Juda's durch die Assyrier nicht unthätig blieben, sondern ihren Haß gegen Juda gelegentlich auch durch Thaten bewiesen. Da Anderes, namentlich Sprachliches, was gegen Jesaja hier noch vorgebracht wurde, nicht von Erheblichkeit ist, so hat man keinen Grund, ihm das fragliche Kapitel abzusprechen.

§. 10. Richtigkeit von Kap. XV. 1–XVI. 12., XIX. 16–26., XXI. 11–27., XXIII.

\* Nachdem man die Richtigkeit dieser Abschnitte wiederholt und zum Theil zuversichtlich gelängnet hat <sup>(1)</sup>, wird sie bereits nur noch dem Zweifel überlassen; de Wette bespricht sie unter der Ueberschrift: „Zweifelhafte Stücke im ersten Theile“ <sup>(2)</sup>. Da wir schon dieses als hinreichenden Beweis dafür ansehen dürften, daß sich nichts Erhebliches gegen die Richtigkeit werde sagen lassen, so können wir uns hier wenigstens verhältnißmäßig kürzer fassen als bisher.

(1) Vgl. Eichhorn, Einleitung. IV. 83 f. — Hitzig, Jesaja. S. 179 ff. 218 ff. 270 ff.

(2) Einleitung. S. 292 f.

1) Den erstgenannten Abschnitt „muß man wegen der Verschiedenheit in Sprache und Darstellung dem Jesaja absprechen“ sagt de Wette mit Verweisung auf Hitzig (1), ohne einen weiteren Grund der Unächtheit anzuerkennen. Und auch Hitzig selbst hebt die sprachliche Verschiedenheit fast allein mit Nachdruck hervor. Allein was er speciell gelten macht ist nur פקדון XV. 17. in der Bedeutung Borrath, während es Jes. X. 3. Abndung bedente, und die Verbindung der Sätze durch öfteres וְ, וְ-וְ oder וְ-וְ. Mehreres andere betrifft bloß die ausführliche Beschreibung des Gegenstandes, die eine Menge überflüssiger Ausdrücke darbiete, und durchaus gedankenarm und kraftlos erscheine (2). — Allein auf den letztern Punkt können wir um so weniger Gewicht legen, als die Beschreibung auf unzählige Andere gewiß einen ganz andern Eindruck macht als eine kraft- und gedankenlose Rede, und sich jedenfalls Gründe genug denken lassen, warum derselbe Prophet das eine Mal eine gebrungene und rasche, das andere Mal eine breite und langsame Darstellung vorziehe. Jene beide sprachlichen Erscheinungen aber sind doch in der That zu unbedeutend, als daß sich darauf eine irgend haltbare Entscheidung über Aechtheit oder Unächtheit bauen ließe.

2) Die Stelle XIX. 16—25. hat Gesenius, nachdem sie früher verdächtigt worden, wieder in Schutz genommen, Hitzig aber auf's Neue bestritten und für eine von Onias, dem Erbauer des Tempels zu Leontopolis, herrührende Interpolation erklärt (3). Mit bedeutenden Gründen hat er aber diese Ansicht nicht unterstützt. Für's Erste will er zwischen dem fraglichen Abschnitt und dem unmittelbar vorausgehenden einen Widerspruch entdeckt haben, sofern dieser Drohungen, jener aber wohlwollende Gesinnungen ausspricht und die Befehrung der Aegypter verkündet. Allein wir haben hier nur einen der häufigen Fälle, daß auf prophetische Drohungen auch prophetische Verheißungen folgen, worin doch sonst Niemand Widersprüche und Beweise für verschiedene Verfasser findet. Wenn sodann Hitzig fragt: „Wie konnte Jesaja sagen, die Aegypter würden vor Juda, und dessen, als solchem, unbedeutenden Nationalgott einst erzittern, während das schwache

(1) Einleitung. S. 292 f.

(2) Der Prophet Jesaja. S. 170 f.

(3) Gesenius, Comment. I. 638 f. — Hitzig, Jesaja. S. 218 f.

Juda damals, wie auch sonst, von Aegypten Schutz hoffte? Wie konnte Jesaja, da der politische Horizont seiner Zeit das Gegenheil ahnen ließ, friedlichen Verkehr zwischen Assur und Aegypten weissagen? Wie käme Jesaja dazu, seinem kleinen Vaterlande eine solche Wichtigkeit beizulegen, daß er es als drittes im Bunde Assur's und Aegyptens nannte?" (1) so dient als Antwort auf die erste Frage, daß es auch in der ersten Hälfte des Kapitels Jehova ist, vor dem die Aegypter und ihre Götter erzittern; auf die zweite, daß es nicht der politische Horizont ist, aus welchem der Prophet seine Weissagungen schöpft; und auf die dritte, daß das Vaterland Jesaja's nicht größer war, als er verkündete, dasselbe werde einst der Mittelpunkt aller Nationen sein (II. 3. XI. 10). Daß die Annahme, Onias habe den Abschnitt geschrieben, ohnehin eine ganz unhaltbare sei, hat Gesenius gezeigt.

3) Ueber Kap. XXI. 11—17. sagt de Wette selbst, daß sich „nichts Bedeutendes gegen dessen Aechtheit einwenden lasse,“ (2) und von Ewald behandelt es ohne Anstand als ächt (3). Wir werden daher, da auch Gesenius und Hitzig sich zu Gunsten der Aechtheit aussprechen, dieselbe als anerkannt betrachten dürfen, und nicht nöthig haben, frühere Bestreitungen derselben noch besonders zu prüfen.

4) Auch die Aechtheit von Kap. XXIII., die nach früheren Bekämpfungen schon Beckhaus und Jahn, und nachher Gesenius, Hengstenberg und Hendewerk nachdrücklich in Schutz genommen haben (4), glauben wir, obgleich noch manche Einreden von Hitzig und Movers (5) dagegen erhoben worden sind und neulich auch von Ewald die jesajanische Abfassung für „sehr zweifelhaft“ erklärt hat, nicht mehr ausführlich vertheidigen zu sollen. Daß die sprachlichen Gründe hier nichts beweisen, hat selbst von Ewald dadurch anerkannt, daß er, den etwaigen Eigenthümlichkeiten des

(1) Jesaja. S. 218.

(2) Einleitung. S. 293.

(3) Die Propheten des A. B. I. 235 ff.

(4) Beckhaus, über die Integrität x. S. 143 ff. — Jahn, Einleitung, II. 478 ff. — Gesenius, Comment. I. 717 ff. — Hengstenberg, de rebus Tyriorum, comment. acad. Berol. 1832. — Hendewerk, des Propheten Jesaja Weissagungen. S. 479 ff.

(5) Hitzig, Jesaja S. 270 ff. — Movers in der theol. Quartalschr. 1837. S. 506—537.

Kapitels gegenüber, so viele „Jesajanische Worte und Gedanken“ bemerklich machte, daß sie die entgegengesetzten Erscheinungen wenigstens aufwiegen. Wenn sofort alles von der Erklärung des 13. Verses abhängt und dieser jedenfalls so verstanden werden kann, daß dadurch die jesajanische Abfassung nicht ausgeschlossen wird, so hat die Beweisführung gegen Jesaja wenigstens keine genügende Kraft. Da nun aber ein solches Verständniß nicht bloß möglich ist, wenn man auch nicht mit Ewald בְּשָׂרִים für einen alten Schreibfehler statt בְּשָׂרִים ansehen darf, sondern sogar den Vorzug verdient, wie neulich wieder Umbreit gezeigt hat <sup>(1)</sup>, so können die Einwendungen gegen die Aechtheit als beseitigt betrachtet werden, zumal da selbst die Wette sie nicht mehr für „hinreichend“ zu halten vermag <sup>(2)</sup>.

#### §. 11. Ueber Kap. XXXVI.—XXXIX.

\* Diesen historischen Abschnitt hält man gewöhnlich für eine erläuternde Beilage zum ersten Theile der jesajanischen Weissagungen, die nicht von Jesaja, sondern vom späteren Sammler herrühre. Zwar ist der sogenannte mythische Charakter des Buches mit den ausstößigen Wundererzählungen so wenig, als der vorgeblich spätere Sprachgebrauch <sup>(3)</sup>, ein Beweis für spätere Abfassung; denn das Wunderbare kam jedenfalls auch in der gleichzeitigen Quelle vor, und die Annahme eines späteren Sprachgebrauchs kann sich nur auf das einzige יְהִי־יֵרֵךְ (XXXVI. 13.) stützen, was doch nach dem Untergang des Reiches Israel gar nicht mehr befremden kann <sup>(4)</sup>. Desungeachtet spricht das Verhältniß dieses Abschnittes zu dem parallelen 2 Kön. XVIII. 13—XX. 19. unläugbar zu Gunsten jener Ansicht. Dasselbe ist nämlich von der Art, daß der bezeichnete Abschnitt 2 Kön. weder aus dem parallelen im Jesaja, noch ganz unabhängig von demselben, so wie auch dieser letztere nicht aus jenem entstanden sein kann. Von allem minder Bedeuten den abgesehen, erhellt dieß schon daraus, daß 2 Kön. XVIII. 14—16. im Jesaja mangelt, wogegen Jes.

(1) Praktischer Commentar über den Jesaja. Hamburg 1841. S. 205 f.

(2) Einleitung. S. 293.

(3) Vgl. Gesenius, Comment. I. 935.

(4) Was Hitzig (Jesaja. S. 413.) dirßfalls noch namhaft macht, wird schwerlich Jemand als wirklichen Beweis einer späteren Zeit ansehen können.

**XXXVIII.** 9—20 in 2 Kön. fehlt. Ganz unabhängig von einander können aber die beiderseitigen Texte nicht entstanden sein wegen ihrer größtentheils wörtlichen Uebereinstimmung. Es bleibt daher nur die Annahme einer dritten Quelle übrig, aus der beide ausgehoben wurden. Und da diese Quelle bei 2 Kön. die Jahrbücher des Reiches Juda waren, aus denen überhaupt der meiste historische Stoff in den BB. der Kön. entnommen ist und die auch noch ausdrücklich als Quelle bezeichnet werden (XX. 20.), so wird man auch für den parallelen Abschnitt im Jesaja dieselbe Quelle anerkennen müssen. Verhält sich aber dieses so, so läßt sich unser Abschnitt schon deshalb nicht füglich von Jesaja herleiten, weil sich dieser Prophet, um derartige Nachrichten über die wichtigste Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit mitzutheilen, gewiß nicht durchweg fremder Worte bedient hätte. Wir werden somit hier einen ähnlichen Fall haben, wie im Buche Jeremia, wo zur bessern Orientirung über die Zeitverhältnisse der Propheten ebenfalls ein historischer Nachtrag aus dem zweiten Buch der Könige beigelegt ist. Daß übrigens der Abschnitt am unrichtigen Ort eingeschoben sei, hat man mit Unrecht behauptet (1); denn er verbreitet einerseits Licht über die Zeitverhältnisse, auf welche sich mehrere Weissagungen des ersten Theils beziehen, und ist insofern gewiß passender an's Ende dieses Theiles, als irgendwo zwischen die Weissagungen desselben hinein gesetzt; andererseits läßt sich der Schluß desselben als eine einleitende Hindeutung auf den zweiten Theil betrachten, und könnte insofern gar keine passendere Stellung haben, als er wirklich hat. \*

---

## Zweites Kapitel.

### Der Prophet Jeremia.

#### § 12. Lebensumstände des Propheten.

Jeremia (יֵרֵמְיָהוּ, יֵרֵמְיָה 'Jeremias) war der Sohn Chilkias, eines Priesters in Anathot, einer zwanzig Stadien von

---

(1) Berthold, Einleitung IV. 1403.



Jerusalem entfernten Priesterstadt im Stamme Benjamin. Ob dieser Chilkia jener 2 Kön. XXII. 3. 8. und 2 Chron. XXXIV. 9. erwähnte Hohepriester Chilkia sey, ist ungewiß <sup>(1)</sup>. Im dreizehnten Jahre der Regierung Josia's, des Königs von Juda erging an Jeremia, noch Jüngling, der Ruf, des Herrn Prophet zu seyn, dem er alsbald folgte, und zuerst, wie es scheint, in seinem Geburtsorte des Herrn Wort vortrug, bis ihn bald nachher das feindselige Betragen seiner undankbaren und unverbesserlichen Landsleute zwang, Anathot zu verlassen. Er begab sich nun nach Jerusalem, dem Volke und den Fürsten, welche auf dem Throne Davids saßen, den Willen Gottes zu verkünden. Dieses that er mit weniger Unterbrechung über vierzig Jahre <sup>(2)</sup>. Die Bewohner Jerusalems waren nicht besser als die von Anathot. Seine Reden, so herzlich und wohlmeinend sie auch waren, blieben ohne Erfolg; seine Bitten und Drohungen verhallten ohne Wirkung; sein trefflicher Rath, das Verderben des Vaterlandes nicht durch Starrsinn und durch unverständige Maßregeln zu beschleunigen, gleitete wirkungslos an tauben Ohren ab. Hatte er auch die Freude, zu sehen, daß seine Mühe das Herz seines Königs gerührt hatte (XXVII. 17. XXVIII. 14.), so ward sie ihm wieder durch die Gegenmaßregeln eines gottlosen und selbstsüchtigen Hofes, dessen Sklaven die letzten Könige von Juda waren, verkümmert, und Spott und Hohn, Verfolgung, Gefängniß und Todesgefahr war das Loos seines dem Wohle Judas geweihten Lebens.

Was das verkehrte Volk dem edlen Manne verweigert hatte, gewährte ihm, nahe am Ende seiner Laufbahn, der Feind desselben. Nebukadnegar ließ ihn aus seiner Haft befreien, und stellte es seinem Willen anheim, das Land zu wählen, wo er das Ende seines Lebens erwartete. Jeremia zog es vor, in seinem verheerten Vaterlande zu bleiben, und fuhr auch jetzt noch fort, seinen Volksgenossen, welche der Sieger verschont oder der Zufall gerettet hatte, durch seinen Rath Beistand zu leisten. Erst nach dem der vom chaldäischen Könige eingeseßte Statthalter ermordet

(1) Vgl. Eichborn, Einleitung. IV. 147. Zahn, Einleit. II. 2. S. 540. Rosenmüller, Schol. in Jerem. I. 4.

(2) Unter Josia 18 Jahre, unter Joachas 3 Monate, unter Jojakim 11 Jahre, unter Jechonia 3 Monate, und unter Sedekia 11 Jahre.

worden war, und die Juden aus Furcht vor der Strafe wider den Rath des Propheten sich nach Aegypten flüchteten, begleitete auch er sie, und blieb ihnen fortwährend nützlich (XLIV.) In diesem Lande beschloß er wahrscheinlich sein mühe- und kummervolles Leben (¹).

### §. 13. Inhalt seines Buches.

Das Buch des Jeremias zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste Theil enthält Vorträge an die Juden mit eingestreuten historischen Nachrichten (I—XLV.); der zweite enthält Weissagungen gegen auswärtige Völker (XLVI—LI.) Ein Nachtrag, Kap. LII., die Geschichte des letzten jüdischen Königs Zedekia enthaltend, beschließt das reichhaltige Werk. Die Vorträge an das jüdische Volk unterscheiden sich wieder durch ihren Inhalt, ihre Veranlassung und ihre Beziehung auf die eigenthümliche Lage des Volkes und des Staates, indem einige lediglich Sittenpredigten sind, veranlaßt durch den moralischen Zustand des Volkes, wogegen andere Rathschläge politischer Art sind, hervorgegangen aus der Betrachtung des gefährvollen Zustandes des Staates.

Zu den Sittenpredigten gehören vorzugsweise Kap. I—XII. 13. XIII—XVIII. XXII. XXIII. XXIV. Der Prophet rügt darin die Vergehungen gegen die Theokratie, als Abgötterei (I. 16. II. 10—13. 20—28. VII. 9. 30. 31. VIII. 2. X. 1—16. XIII. 27. XIX. 4. 5.); Ungehorsam gegen das Gesetz und die Stimme der Boten des Herrn (II. 16—19. V. 23. VI. 10. 16. 17. VII. 27 f. IX. 12. 13.); Undank (II. 7.); Verletzung des Sabbatgesetzes (XVII. 19. 27.); falsches Prophetenthum (V. 31. XXIII. 29—40.). Unter den Vergehungen gegen das Sittengesetz eifert er namentlich gegen Unterdrückung (II. 34. VII. 6.), gegen Betrug und Rechtsverdrehung (V. 26—29. VI. 13. VIII. 7—9. IX. 2—8.); gegen falsches Schwören und Eidbruch (V. 1—5. VII. 9.); gegen Ueppigkeit und Hoffart (XXII. 14. 15.); gegen Leichtsinns und Unbußfertigkeit (II. 23. 35. III. 4. 5. 10. VI. 14. VIII. 5. 6.), gegen freche Religionspöttelei (V. 12.)

(1) Einige andere Traditionen über Jeremia finden sich 2 Makkab. II. 4—8. und in Fabricii Cod. Pseudopigraph. V. T. I. 1110. Vgl. noch Carpzov. introd. III. 180.

An diese Vorträge knüpft der Prophet regelmäßig Drohungen, bald in allgemeineren Ausdrücken (III. 14 f. 36 f. IV. 19—31. V. 6. 10. 14—17. VII. 14. 15. 20. 29. VIII. 1—3. 9—13. IX. 9. 10. 14—21. XI. 11. 21. XII. 7—17. XIII. 8—14. XV. 3. 4. XVI. 4—7. XIX. 3—13.), oder in der Art, daß er das Land nennt, aus welchem die Vollstrecker der göttlichen Strafe kommen, und wohin die Juden abgeführt werden würden (IV. 5—13. 16—17. VI. 1—5. 22—26. X. 17—21. XIII. 19.), oder den König namentlich angibt, welchen der Herr zum Werkzeug seiner Rache ausersehen habe (XXV. 9—11.).

Auch läßt er es an Ermahnungen zum Besserwerden und an Verheißungen der göttlichen Erbarmung nicht fehlen (III. 11—22. IV. 1—4. 14. VI. 8. VII. 2—7. IX. 22. 23. XIII. 15—17. XVII. 24—26.) — Messianisch sind die Weissagungen III. 16—18. XXIII. 1—8. XXXI. 31 fg. XXXIII. 14—26.

Zu den Vorträgen politischer Art können gerechnet werden Kap. XXI. XXVII. XXVIII. XXXII. XXXIII. XXXIV. XXXVII., in welchen Jeremia die Einflußreichsten des Volkes vor unverständigen und unheilbringenden Maßregeln zu warnen und zu Ergreifung jener Mittel zu bringen sucht, wodurch das bevorstehende Unglück wenigstens theilweise abgewendet werden könnte.

Auch hat Jeremia das mit Amos und Jesaja gemein, daß er veranlaßt wurde, gegen einzelne Personen seine Rede zu erheben. Solcher Art Vorträge sind XX. 1—6. XXVIII. 5—17. XXIX. 24—32.

In den Orakeln gegen fremde Völker XLVI—LI. drohet der Prophet Verwüstung und Untergang den Aegyptern, den Philistern, Moabitern, Ammonitern, Edomitern, den Damascenern, Elamitern und Babyloniern.

#### §. 14. Anordnung des Buches.

Beginnt man das Buch mit Aufmerksamkeit zu lesen, so glaubt man, es habe in Beziehung auf die Anordnung seiner einzelnen Bestandtheile ein besseres Schicksal erfahren, als die Orakelsammlung des Jesaja. Das erste Hauptstück des Buches bildet, wie man sich aus dem Inhalte sogleich überzeugen kann, den wahren Anfang der Orakelsammlung des Jeremia. Die darauf folgenden Vorträge II—VI. bestätigen die gute Meinung, die man

von der Anordnung des Buches hat, denn man schließt mit Recht aus dem Inhalte derselben, daß sie unter Josia, unter welchem Jeremia seine prophetische Laufbahn begonnen hat, verfaßt worden sind <sup>(1)</sup>.

Der Inhalt der Kap. VII. VIII. IX. weist auf die Regierungszeit des Königs Jojakim und zwar auf den Anfang derselben hin (vgl. XXVI. 1—6. mit VII. 2—12.). Demnach stehen auch diese Reden an ihrem Orte; denn aus der ohnehin sehr kurzen Regierungszeit des Joachas besitzen wir kein Orakel; auf Joachas aber folgte Jojakim. Welcher Zeit X. 1—16. angehört, ist unbekannt. Von nun aber hört die chronologische Abfolge der Orakel auf. Offenbar gehört X. 17—25. in die Zeit des Jechonia; das darauf folgende aber (XI.) höchst wahrscheinlich in die Lage des Josia. Unbekannt ist die Zeit der kleinen Rede XII. 1—6. <sup>(2)</sup>. XII. 7—17. scheint in die Zeit Zedekias zu gehören.

Am auffallendsten jedoch wird die durch den Anfang gewonnene gute Meinung gestört, wenn man die Abfolge jener Vorträge sieht, welche mit chronologischen Angaben versehen sind, indem auf diese Angaben gar keine Rücksicht genommen ist, wie folgende Tabelle zeigt.

Unter Jojakim.

Kap. XXV.

— XXVI. <sup>(3)</sup>.

— XXXV.

— XXXVI.

Unter Zedekia.

Kap. XXI.

— XXIV.

— XXVII.

— XXVIII.

— XXIX.

— XXXII.

(1) Rosenmüller, Schol. I. 1. p. 63. 139.

(2) Rosenmüller glaubt zwar aus III. 3. V. 24. schließen zu dürfen, daß auch die Kap. XIV. vorkommende Rede in die Zeit des Josia zu versetzen sey. Allein weder III. 3. noch V. 24. beweisen, daß unter Josia eine Dürre geherrscht habe, auf welche die genannten Reden anspielen sollen. III. 3. wird bloß im Allgemeinen gesagt, daß Juda durch keine Strafen bewogen worden sey, sich zu bessern; und V. 24. wird, wie das in der Bibel so oft geschieht, unter den Eigenschaften Gottes diejenige hervorgehoben, welche für die Menschen die wohlthätigste ist.

(3) Kap. XXV. gehört erst in das vierte Jahr, dagegen Kap. XXVI. in das erste Jahr Jojakims (Vgl. XXV. 1. mit XXVI. 1.)

Kap. XXXIII.  
 — XXXIV.  
 — XXXVII.  
 — XXXVIII.

So schätzbar in andern Beziehungen die Nachricht ist, daß Jeremia die Weissagungen, die er seit dem Beginne seiner prophetischen Laufbahn vorgetragen hatte, einem Gehülfen, Namens Baruch, diktirt habe, so gibt sie uns doch weder über den Grund des unchronologischen Verfahrens in der Anreihung der Weissagungen, noch über die Entstehungsart des Buches überhaupt Aufschluß. Denn Jeremia diktirte seine Weissagungen bereits im vierten Jahre Jojakims, und nachdem die Rolle, welche dieselben enthielt, verbrannt worden war, wieder im fünften Jahre desselben Herrschers. Der Theil der Drakelsammlung aber, welcher jener Nachricht vom Diktiren des Buchs voransteht, enthält Vorträge aus der Zeit des Zedekia. Jene Rolle, in welche Baruch die Reden des Propheten geschrieben hat, ist nicht das Original der auf uns gekommenen Drakelsammlung, und es bleibt ungewiß, wer die letztere zusammengetragen hat, und durch welchen Zufall \*) die Drakel die gegenwärtige unchronologische Anordnung erhalten haben (¹).

a) Von einem bloßen Zufall wird man jedoch die jetzige Beschaffenheit des Buchs Jeremia nicht ableiten dürfen. Fast man die ersten 24 Kapitel für sich in's Auge, so folgen diejenigen, die deutliche Hinweisungen auf bestimmte Zeiten darbieten, oder ihre Entstehungszeit ausdrücklich nennen, z. B. II—VI., VII—X., XXI., XXIV., in chronologischer Ordnung auf einander, und bei den übrigen beruht die Behauptung unchronologischer Stellung wenigstens auf unsicherer Auslegung und Beziehung des Einzelnen (²), während die chronologische Reihenfolge viel leichter festzuhalten ist (³). Nimmt man nun an, daß Jeremia nach dem Untergange des jüdischen Staates die frühere Sammlung seiner Weissagungen mit den seit Jojakim's viertem Regierungsjahre gehaltenen vermehrt, zu-

(1) Die verschiedenen Erklärungsversuche s. bei Eichhorn IV. S. 167 fg. und Bertholdt S. 1450 fg.

(2) Der Prophet Jeremia. Erklärt von J. Hitzig 1c. 1841. S. XIII.

(3) Die Propheten des alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. 1841. Bd. II. S. 17.

gleich die gegen das israelitische Volk gerichteten zusammengestellt, und dann entweder die Drohungen gegen auswärtige Völker hinzugefügt und mit der Verheißung besserer Zeiten für Israel geschlossen, oder umgekehrt diese Verheißungen den Strafreden gegen Israel angereiht und jenen Drohungen den letzten Platz angewiesen habe; so kann die Anlage des Buches im Ganzen nur als sehr planmäßig bezeichnet werden. Es ist dann neben der chronologischen Ordnung zugleich eine zweckmäßige Sachordnung befolgt und als die Haupttheile des Buches erscheinen die Strafreden gegen Israel, die Verheißungen für Israel, und die Drohungen gegen fremde Völker. Im ersten Theile sind, wie bemerkt, die Einheiten chronologisch geordnet. Dasselbe gilt auch von den Verheißungen (1), und die Behauptung des Gegentheils (2) beruht auf willkürlicher Deutung einzelner Stellen. Dasselbe gilt endlich auch von den Drohungen gegen auswärtige Völker, wo die im 4ten Jahre Jojakim's verfaßten (XLVI. 2.) denen aus Zedekia's Zeit (XLIX. 34.) vorangehen, und wenn auch die Reihenfolge des Einzelnen zum Theil von geographischen und historischen Rücksichten abhängig sein mag, dadurch doch die chronologische Ordnung im Ganzen nicht gestört wird. — An die beiden ersten dieser Haupttheile wurden dann einzelne Abschnitte von minder allgemeiner Bedeutung und Beziehung zur selben Zeit schon angeschlossen, wie z. B. Kap. XXVI—XXIX., die sicherlich deshalb zwischen die Strafreden und Verheißungen hineingesetzt wurden, weil die darin beschriebenen Kämpfe Jeremia's gegen falsche Propheten theils auf den Inhalt der Strafreden überhaupt, theils insbesondere auf die von Jeremia behauptete Dauer des Exils sich bezogen, und in ersterer Hinsicht dem Früheren am nächsten standen, in letzterer die Verheißungen über das Ende des Exils vorbereiteten. An die Verheißungen wurden wieder andere Beigaben angeschlossen, die theils Jeremia's Wirksamkeit und Schicksale zum Gegenstande haben, theils auf sonstige Einheiten sich beziehen oder an solche sich anknüpfen. Später wurde dann noch Einiges angefügt, was sich auf Jeremia's spätesten Aufenthalt in Palästina und seine Schicksale in Aegypten bezog.

(1) Vgl. Ewald, a. a. D. S. 160 f.

(2) Vgl. Ditzig, a. a. D. S. 240.

## §. 15. Alexandrinischer Text des Jeremia.

Die Alexandriner pflegen sonst dem Originaltexte in ihrer Uebersetzung genau zu folgen, und die Anordnung der Bestandtheile der biblischen Bücher nicht zu ändern. Beim Jeremia machen sie eine Ausnahme. Die Weissagungen gegen fremde Völker machen im hebräischen Exemplare den Schluß; im griechischen sind sie in die Mitte gestellt, denn sie beginnen nach XXV. 14. des hebräischen Textes, und laufen noch durch 6 Kapitel fort, so daß das 32te Kap. der griechischen Uebersetzung mit XXV. 15. des hebräischen Textes wieder zusammentrifft. Die Alexandriner ließen es bei dieser bedeutenden Abweichung nicht bewenden, sie veränderten auch die Abfolge dieser Orakel, wie sie sich im hebräischen Texte befindet.

Folgende Tabellen geben eine Uebersicht von diesen Umstellungen.

## I.

Hebr.	Griech.
Kap. XLIX. 34—39.	Kap. XXV. 34—39.
— XLVI. 2—12.	— XXVI. 1—11.
— XLVI. 13—28.	— XXVI. 12—26.
— L. LI.	— XXVII. XXVIII.
— XLVII. 1—7.	— XXIX. 1—7.
— XLIX. 7—22.	— XXIX. 7—22.
— XLIX. 1—6.	— XXX. 1—5.
— XLIX. 28—33.	— XXX. 6—11.
— XLIX. 23—27.	— XXX. 12—16.
— XLVIII. 1—44.	— XXXI.
— — 45 ff.	— fehlt
— XXV. 15—38.	— XXXII.

## II.

Hebr.	Griech.
1. Gegen Aegypten.	1. Gegen Elam.
2. — die Philister.	2. — Aegypten.
3. — Moab.	3. — Babylon.
4. — Ammon.	4. — die Philister.
5. — Edom.	5. — Edom.
6. — Damaskus.	6. — Ammon.
7. — Kedar.	7. — Kedar.
8. — Elam.	8. — Damaskus.
9. — Babylon.	9. — Moab.

Es entsteht nun die Frage, ob diese Umstellung vom Uebersetzer des Buches, oder von einem späteren Abschreiber vorgenommen worden sey, oder ob sie ihren Grund in einer von der gegenwärtigen verschiedenen Recension des hebräischen Textes habe. Sehen wir nur auf diese Umstellung, so sind alle drei Fälle möglich. Dem Uebersetzer konnte es, indem er in seiner Arbeit zu XXV. 13. vorgeückt war, wunderbar vorkommen, daß der Reden über alle Völker erwähnt werde, die doch weder vor dieser Stelle, noch unmittelbar nach derselben anzutreffen waren, sondern als Anhang das Ende des Buches einnahmen, und er konnte so die Freiheit sich erlauben, die Weissagungen über alle Völker an jene Stelle anzureihen, und B. 14., welcher nun überflüssig geworden war, zu unterdrücken. Diese Anordnung konnte ihm um so zweckmäßiger erscheinen, als auch in Ezechiel's Buche die auswärtigen Weissagungen auf ähnliche Weise eingereiht waren. Dieselbe Operation und aus demselben Grunde konnte aber auch ein späterer Abschreiber des alexandrinischen Textes sich erlauben (1).

Die Wahrscheinlichkeit dieser beiden Fälle vermindert sich jedoch, wenn wir erwägen, daß auch die Anordnung dieser Orakel verändert ist; denn da die neue Anordnung weder aus chronologischen noch aus geographischen Rücksichten getroffen ist, so läßt sich kein anderer Grund dieser Aenderung denken, als daß der Uebersetzer die auswärtigen Orakel in seinem hebräischen Exemplare schon so geordnet angetroffen hat, wie sie nun in der griechischen Bibel sind.

Bollends scheint mir die Wahrscheinlichkeit dieser beiden Fälle zu verschwinden, wenn die übrigen Abweichungen des hebräischen

---

(1) Man hat den letztern Fall aus Folgendem beweisen wollen. Die auswärtigen Weissagungen schließen mit den Worten: **כִּי־הָיָה דְּבַר־יְרֵמְיָהּ** (LI. 61.). Auch die alexandrinische Uebersetzung hat diesen Schlusssatz am Ende des dem 5ten Kap. des hebr. Textes entsprechenden 28ten Kap. mit den Worten: *Kai tetauton irtaũda oi loγoi 'Ieremiũ.* Das 29te Hauptstück war demnach ehemals das letzte auch der alexandrinischen Uebersetzung, oder das 51te wie im Hebr. und wurde später das 28te. Aber abgesehen davon, daß der Uebersetzer diesen Schlusssatz so gut vordrücken konnte, als ein Abschreiber, so stand jener Satz ursprünglich nicht in den Exemplaren, der alexandrinischen Version, sondern er wurde aus Aquila am den Rand der Handschriften gerückt, und drang mit dem Zeichen \* in den Text.



und griechischen Textes berücksichtigt werden. Im griechischen Texte finden sich nämlich zahlreiche Auslassungen und Zusätze. Die Auslassungen erstrecken sich nicht bloß auf einzelne Worte und Verse wie I. 13. II. 17. 19. III. 1. 9. 10. V. 13. 15. 19. VII. 1. 2. 13. 21. VIII. 4. 10. 13. 17. IX. 12. 16. 22. 25. XI. 22. XV. 11. 15. XVI. 1. 5. 6. XVII. 5. XVIII. 7. 17. XXV. 1. XXVII. 1. 3. (Hebr. L. 1. 3.); sondern auch auf größere Stellen wie VIII. 10—12. XVII. 1—4. XXVII. 13. 14. (Gr. XXXIV. 13. 14.); XXVII. 19—22. (Gr. XXXIV. 10 fg.); XXIX. 13—21. (Gr. XXXVI. 14—20); XXXIII. (Gr. XL). 14—26. XXXV (Gr. XLII). 17—19. XXXIX (Gr. XLVI). 4—13. XLVIII (Gr. XXXI). 45—47. Zusätze sind: II. 28. 30. 31. III. 7. 17. 18. IV. 2. 26. 29. V. 1. 17. 18. VII. 4. 10. XXVI. 15. (Hebr. XLVI. 15.); XXXV. 10. (Hebr. XXVIII.); XXXVI. 1. 8. (Hebr. XXIX.).

Spohn glaubte, der Uebersetzer des Jeremia habe keinen andern Text als den auf uns gekommenen vor sich gehabt, und die Auslassungen seyen entstanden, indem dieser bei der Uebersetzung sich erlaubt habe, eigenmächtig abzukürzen und anzulassen <sup>(1)</sup>. Diese Hypothese ist, wie schon Eichhorn gezeigt hat <sup>(2)</sup>, darum unhaltbar, weil sie nicht alle Abweichungen befriedigend zu erklären vermag.

Jahn leitet die Abweichungen theils von einer doppelten Recension, theils vom Uebersetzer her. Er meint nämlich, die eine Recension sey aus Abschriften in Babylonien, die vielleicht in einigen Stellen interpoliert worden, entstanden, und sey in unserm hebräischen Texte übrig; die andere, in welcher mehr Auslassungen begangen, als Zusätze gemacht worden, habe Palästina zum Vaterlande, und sey dann mit den Juden unter Ptolemäus Lagi nach Aegypten gekommen, und dort ins Griechische übersetzt worden. Was er nach dieser Annahme nicht zu erklären vermag, leitet er vom Uebersetzer ab, welcher willkürlich ausgelassen habe <sup>(3)</sup>. Man sieht leicht, daß auch diese Hypothese

(1) *Jeremias vates e versione Judaeorum Alexandrinorum ac reliquorum interpretum graecorum emendatus, notisque criticis illustratus* a M. G. L. Spohn. Lips. 1794.

(2) Eichhorn, Einleit. IV. S. 540. Vgl. Rosenmüller Schol. I. 24.

(3) Jahn a. a. O. S. 568.

nicht alle Erscheinungen in den beiden Texten erklärt. Da diese Abweichungen längst vor Hieronymus und Origenes vorhanden waren, dieselben also ohne Zweifel so alt sind als die griechische Uebersetzung selbst, so lassen sie sich kaum anders befriedigend erklären, als durch die Annahme einer doppelten Recension der Weissagungen des Jeremia, wie Eichhorn gründlich gezeigt hat (?). Wie diese aber entstanden ist, das bleibt ungewiß (?).

#### §. 16. Fremde Bestandtheile.

Der Schlußsatz LI. 64. „Bis hieher die Weissagungen Jeremia's“ scheidet das 52te Kapitel als einen von fremder Hand angefügten Anhang von dem Buche des Jeremia. Dieses Hauptstück ist entlehnt aus 2. Kön. XXIV. 18—XXV. 30. mit Ausnahme von V. 28—30., und wurde vermuthlich in der Absicht beigefügt, um die dem Buche angehängte Geschichte der letzten Schicksale des jüdischen Volkes und seines Königs zu ergänzen (?).

Neuerlich ist auch die Aechtheit der beiden Kapitel L. LI. in Zweifel gezogen worden. Zuerst that dies Eichhorn aus dem Grunde, weil die darin enthaltene Weissagung vom Untergange

(1) Eichhorn a. a. O. IV. §. 540.

(2) Hypothesen darüber sind zwar von neuern Kritikern viele aufgestellt worden (Vgl. de Wette's Einleitung S. 308—313), allein sie geben theils wenig Befriedigung und dienen fast nur zu dem Beweise, daß das Problem, mit dem sie sich beschäftigen, schwerlich je eine befriedigende Lösung finden werde. Eine solche wird hier auch um so schwieriger, als der Text der LXX. seit seiner Entstehung bei diesem Propheten offenbar viel gelitten hat. Schon darüber ist selbst durch die neuesten und gründlichen Erörterungen von Rovers, Ewald und Hitzig noch manchen Zweifeln Raum gelassen, ob die Weissagungen gegen auswärtige Völker urfprünglich vor oder hinter dem 25ten Kapitel, oder zwischen dem 13ten und 14ten Verse desselben oder hinter dem 45ten Kapitel, wo der masorethische Text sie hat, gestanden haben, und begreiflich noch weit mehr darüber, was die Ursache ihrer Versetzung und veränderten Reihenfolge gewesen sei. H.

(3) Diese Absicht rechtfertigt die Hinzufügung des fremden historischen Abschnittes ohne Zweifel hinlänglich, und Hävernick's Meinung, daß „die Sammler der jeremianischen Weissagungen keinen hinreichenden Grund hatten, diesen Abschnitt denselben hinzuzufügen, falls sie nicht denselben für ein Werk des Jerem. ansahen“ (Einleit. II. 1. S. 172), scheint selbst keinen hinreichenden Grund zu haben. Ohnehin spricht außer dem angeführten Schlußsatze und den letzten vier Versen auch noch die Darstellungs- und Schreibart gegen Jeremia (Vgl. Hitzig, Jeremia ix. S. 415.). H.

Babels diese Thatsache als bereits geschehen darstelle, aber eben deswegen von Jeremia nicht habe verfaßt werden können, da Babylon erst unter Darius Hystaspis zerstört worden sey <sup>(1)</sup>. Diese Ansicht hat Rosenmüller hinlänglich widerlegt <sup>(2)</sup>.

Später suchte von Göln die Unächtheit dieser Kapitel aber aus andern Gründen zu beweisen <sup>(3)</sup>, denen dann auch de Wette beitrug <sup>(4)</sup>. Die Gründe, welche angeführt werden, sind 1) die mit dem zweiten Theile des Jesaja verwandte Sprache (L. 29. LI. 5.); 2) die Entlehnung von Stellen aus frühern Stücken (L. 44—46. vgl. XLIX. 19—21.; LI. 15—19. vgl. X. 12—16. LI. 41. vgl. XXV. 26.); 3) der geweissagte nahe Untergang von Babel (XXV. 11. XXIX. 10.) und die Aufforderung an die Exulanten, Babel zu verlassen (L. 8. LI. 6. 45., in welcher ein mit der frühern Gesinnung des Propheten in Widerspruch stehender (XXVII. 5—8. XXIX. 5—9. XLII. 9—22. XLIII. 8—13.) den Gefangenen in Babel höchst gefährlicher Fanatismus sich kund gebe; 4) die Erwähnung der Mäder als Zerstörer von Babel, was mit XXV. 25. im Widerspruche stehe.

Doch auch diese Gründe sind nicht entscheidend. Der zweimal vorkommende Gottesname יהוה יהוה, auf den ein besonderes Gewicht gelegt wird, kommt doch noch 2. Kön. XIX. 22. Ps. LXXI. 22. LXXVIII. 41. LXXXIX. 19. vor; wenigstens in derselben Bedeutung, wenn auch mit יהוה nicht verbunden, wird Gott, יהוה bei Habac. I. 12. genannt. — Die Citate aus frühern Stücken können um so weniger befremden, als das Citiren früherer Stellen bei Jeremia charakteristisch ist, Vgl. XIX. 6. mit VII. 32., VIII. 11. m. VI. 15., VIII. 14. m. IV. 5., IX. 8. m. V. 29., XI. 14. m. VII. 16., XI. 23. m. XXIII. 12., XXII. 4. m. XIII. 13., XIV. 19. m. VIII. 15., XXIV. 9. m. XV. 5., XXXIV. 17. m. XXIX. 18., XVIII. 18. m. VIII. 8., XX. 12. m. XI. 20., XXII. 4. m. XVII. 25., XXIII. 7—8. m. XVI. 14. 15., XXXIV. 9. m. XV. 4., XXV. 10. m. VII. 34. XVI. 9., XXIX. 18. m. XXIV. 9., XXXII. 34. m. VII. 30. — Die Stellen, worin der Unter-

(1) a. a. O. S. 542. a. S. 210.

(2) In den Scholien zu diesen Kapiteln.

(3) Allgem. Z. 3. 1828. Erg. Bl. N. 15. S. 118.

(4) Einleit. 315.

gang Babels als nahe bevorstehend angekündet und das gefangene israelitische Volk aufgefordert wird, Babel zu verlassen, beweisen nichts anderes, als daß auch Jeremia, wie andere Propheten, dasjenige, von dem er wußte, daß es in nicht zu langer Zeit eintreffen würde, so behandelt, als wäre es schon da (Amos V. 2. Nahum. III.). Das Schicksal Babylons, welches er in diesen Hauptstücken verkündet, traf nicht viel später ein, als das unter Josia gedrohte Schicksal des jüdischen Landes und seiner Hauptstadt (III. 6. fg. V. 10 fg.), das er als sehr nahe bevorstehend ankündet, vgl. IV. 13—17. 19—21. 23—26. und besonders die sehr instructive Stelle VI. 1., in welcher der Prophet die Benjaminiten auffordert, das belagerte Jerusalem zu verlassen. Die Indignation gegen die Hauptfeinde seines Volkes, die der Prophet in diesen Kapiteln ausspricht, kann eben so wenig Fanatismus genannt werden, als der Unwille, der sich in allen Orakeln der jüdischen Propheten gegen auswärtige Völker kund gibt. Mit XXVII. 5—8 u. s. w. stehen die letzten Kapitel darum in keinem Widerspruch, weil Jeremia das chaldäische Volk an den letzten Stellen nicht als die Herren der Juden, deren Härte nur durch Ruhe und Gehorsam zu mildern war, sondern als das gottlose, der Rache und der Strafe Gottes endlich anheimgefallene Volk im Auge hat (vgl. Jes. X. 5—34.). Gefährlich konnte dieser vorgebliche Fanatismus nur dann werden, wenn er auf den Straßen und von den Dächern Babylons gepredigt wurde; aber dazu war dies Orakel gegen Babel nicht bestimmt, sondern es sollte den Bessern und Weisern der Gefangenen die Hoffnung gewähren, daß auch den Chaldäern die Stunde der Vergeltung und ihnen die der Erlösung in nicht ferner Zeit schlagen würde, und so ist diese Weissagung nichts anderes als eine weitere Ausführung der bereits Kap. XXV. 12—14. vorkommenden Androhung. — Wenn man die Erwähnung der Weber, als im Widerspruche stehend mit XXV. 26, für einen Beweis gegen die Richtigkeit der letzten Kap. hält, so legt man ein Gewicht auf die Abfolge der zu strafenden Könige, die sie nicht hat, da sie, wenn nicht ganz zufällig, doch mehr geographisch als chronologisch ist.

Zu diesen Bemerkungen gegen die Bedenken v. Cölln's und de Wette's füge ich einen directen Beweis für die Richtigkeit der Weissagung gegen Babel bei. Kap. XXV. 13. verkündet Jeremia, daß Gott über Chaldäa kommen lassen wolle alle die Aeden, die er

über dasselbe geredet, alles was geschrieben steht in diesem Buche, was Jeremia prophezeit hat über alle Völker. Nach dieser Stelle muß sich also unter den Weissagungen gegen fremde Völker eine gegen Babel finden; eine andere aber als die in den Kap. L. LII. enthaltene, findet sich nicht, somit kann kein Zweifel seyn, daß sie ächt, nämlich die XXV. 13. erwähnte ist <sup>(1)</sup>. \*)

a) In der neuesten Auflage hält de Wette diese beiden Kapitel, indem er im Allgemeinen der von Movers <sup>(2)</sup> aufgestellten Ansicht beipflichtet, nicht so fast für eigentlich unächt, als vielmehr nur für überarbeitet von „Pseudo-Jesaja.“ Neben andern durch Obiges beseitigten Gründen wird der Hauptgrund dafür in sprachlichen „Eigenthümlichkeiten des Pseudo-Jesaja“ gefunden, welche „bei offenbar jeremianischen Ausdrücken und Wendungen“ in den beiden Kapiteln vorkommen <sup>(3)</sup>. Auch Hitzig findet eine Menge von Interpolationen und Entstellungen in dem Abschnitte von einem Propheten am Ende des Exils, den er jedoch nicht näher bezeichnet (an Pseudo-Jesaja scheint er nicht bestimmt zu denken, wenn er gleich L. 15. dessen „abentheuerliche Phantasie walten“ sieht) <sup>(4)</sup>. Ewald hält den Abschnitt für das Werk eines am Ende des Exils lebenden Propheten, der auch Jes. XXXIV. und XXXV. verfaßt, den Jeremia und den zweiten Theil des Jesaja nachahmt und diesen Abschnitt „gleichsam als weitere Erläuterung zu Jes. XLVIII. 20. LII. 11.“ und als „Umbildung des Wortes

---

(1) Dieser Beweisgrund fällt nicht einmal ganz weg, wenn man auch בבל מלך und ירמיהו ארץ יג im 12. B. und den ganzen 13. B. für einen späteren Zusatz erklärt (Ewald, die Propheten ic. II. 23. 133 f.), denn die Stelle spricht auch in diesem Falle noch von den Chaldäern auf eine Weise, die eine ausführliche Strafedrohung gegen sie erwarten und fast als Ankündigung einer solchen sich ansehen läßt. Uebrigens vermag selbst Hitzig die Richtigkeit von 13 a. nicht zu beanstanden, obwohl er mit Benema, Schnurrer und Rosenmüller 13 b. für einen Zusatz erklärt; in diesem Falle haben wir dann eine förmliche Hinweisung auf eine schon vorgetragene oder noch vorzutragende Drohung gegen Babel. H.

(2) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae indole et origine Comment. crit. Hamburgi, 1837. p. 45.

(3) de Wette, Einleitung. S. 300 f.

(4) Der Prophet Jeremia, erklärt von F. Hitzig ic. Leipzig. 1841. S. 392 f.

Jeremia's" (XXV.) geschrieben habe (¹), der somit von Pseudo-Jesaja selbst wohl zu unterscheiden und gerade durch diesen erst „zu eigenen Hervorbringungen begeistert" worden sei (²). Durch Hitzig und Ewald ist zunächst die Unhaltbarkeit der de Wette'schen Ansicht in's Licht gestellt, sofern die angeblichen Sprach-Eigenthümlichkeiten des Abschnittes mit Pseudo-Jesaja ihre Beweiskraft verlieren und wenigstens aus Nachahmung oder Einschlebung sich erklären lassen. Ohnehin sind sie nicht in dem Grade vorhanden, wie man nach den vielen von Movers und de Wette citirten Stellen beim ersten Anblick meinen möchte (³). Bei Hitzig und Ewald scheint der Hauptgrund für spätere Abfassung oder Interpolation und Versetzung darin zu liegen, daß auf die späteren Zeitverhältnisse in einer Weise Rücksicht genommen werde, wie es von Jeremia nicht habe geschehen können. Die Vorstellung nämlich von Babel's Entartung und politischer Schwäche, die Eroberung Babel's durch Cyrus, die Aufforderung an die Exulanten zur Rückkehr, „die unverhüllte Bezeichnung der Meder und anderer nordischer Völker als der Todfeinde Babel's und des gewissen nahen Sturzes dieser Stadt" (⁴) bezeichnen beide als Dinge, die nicht von Jeremia herrühren können. Daneben legt Ewald noch auf einiges Sprachliche, Hitzig überdies noch auf die große Unordnung des Ganzen besonderes Gewicht. Daß es aber mit dieser Unordnung nicht so schlimm stehe, als Hitzig zu zeigen sucht, erhehlt

(1) Die Propheten des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. Stuttgart. 1841. Bd. II. S. 492 f.

(2) Ebend. S. 487.

(3) Daß יִשְׂרָאֵל keine Eigenthümlichkeit des Pseudo-Jesaja sei, ist schon gezeigt worden. Der Gebrauch des נָא ist ebenso wenig eine solche; dieses Wort findet sich wie Jerem. L. 34. Jes. XLI. 14. XLVII. 4., so auch schon Ps. XIX. 15. LXXVIII. 35. und ähnlich 1 Mos. XLVIII. 16. Ps. CIII. 4. Sprichw. XXIII. 11. Ferner der Ausdruck נָשַׁב בְּזָרוּעַ den Jer. LI. 14. mit Jes. LXII. 8. gemein haben soll, kommt im ganzen Jeremia nicht vor, und die angeführte Stelle hat statt dessen נָשַׁב בְּנֶפֶשׁ, wobei man nicht wird beweisen wollen, daß das *ἡμῶν κατὰ τὴν βραχίονος* der LXX den ursprünglichen Text genau wiedergebe. So steht es um die drei ersten Eigenthümlichkeiten, die der fragliche Abschnitt mit Pseudo-Jesaja gemein haben soll, und es wird nicht nöthig sein, die übrigen, mit denen es sich meistens nicht viel besser verhält, noch besonders zu besprechen.

(4) Ewald, die Propheten II. 492. Hitzig, Jeremia. S. 392 f.

z. B. schon aus Ewald's Erklärung des Abschnittes, welcher gemäß derselbe ohne Anstand als ein einheitliches und, wenn nicht bis in's Einzelne, doch den Hauptpunkten nach wohlgeordnetes Ganzes sich ansehen läßt. Die wenigen sprachlichen Einheiten, die man gegen Jeremia's Zeit und gegen ihn insbesondere gelten macht, scheinen kaum als Beweisgründe für sich, sondern höchstens als etwaige Verstärkungen vorhandener Beweise gelten zu können. Denn ein Paar vielleicht spätere aber doch dem Ezechiel schon geläufige Ausdrücke, wie בָּרִים, סֶנֶן, פָּחָה, גְּבֻלִים<sup>(1)</sup>, können unmöglich viel gegen Jeremia beweisen. Die Wiederholung jeremianischer Aussprüche und Entlehnung aus andern Propheten, namentlich aus Jesaja's zweitem Theile, dessen Aechtheit dargethan wurde, haben gar nichts Auffallendes bei einem Propheten wie Jeremia, der überhaupt sich selbst oft wiederholt<sup>(2)</sup> und gern mit den Worten Anderer redet<sup>(3)</sup>. Die Hauptfrage ist daher nur, ob die Zeitverhältnisse, auf welche der fragliche Abschnitt Rücksicht nimmt, dessen Abfassung zu Jeremia's Zeit schlechtthin undenkbar machen. Wir können nur eine verneinende Antwort geben. Sehen wir von aller prophetischen Erleuchtung und Begeisterung auch ab, so war zur Zeit Jeremia's der einstige Untergang Babels jedem wahren Theokraten von allem Gewissen das Gewisseste; und in dem Maasse, als er nur daran gezweifelt hätte, wäre er ein lauer und überzeugungsschwacher Theokrat gewesen. Daß aber jener Untergang nicht von südlichen oder westlichen, sondern von nördlichen Völkern kommen werde, ließ sich so leicht erwarten, daß an etwas anderes kaum gedacht werden konnte. Und wenn einmal Babel's Untergang gewiß war, so kann der Gedanke an das einstige Sinken seiner Macht und den innern Zerfall seiner Größe nicht mehr ferne gelegen haben. Auch wird es nicht sonderlich befremden können, wenn in einer prophetischen Verkündigung von Babel's Untergang mitunter auch derjenige angerebet wird, der Babel erobert (Jer. L. 21. LI. 20—24.); wer er sei, wird ohnehin nicht gesagt, und wenn er auch wirklich Cyrus genannt würde, so könnte dieses gegen Jeremia so wenig, als gegen Jesaja<sup>(4)</sup> be-

(1) Vgl. Ewald, die Propheten ic. II. 492.

(2) Vgl. de Wette, Einleitung. S. 313.

(3) Vgl. Jäger, über das Zeitalter Obadja's. Tübingen 1837. S. 14.

(4) Oben S. 30.

weisen. Die Aufforderung an die Exulanten, Babel zu verlassen, so wie überhaupt die Lebhaftigkeit der Rede, in welcher Babel's Untergangszeit als Gegenwart erscheint, erklärt sich genügend daraus, daß sich diese Zeit der innern Anschauung des Propheten als Gegenwart darstellt und er sie sofort auch als Gegenwart bespricht <sup>(1)</sup>.

de Wette und Movers bezeichnen auch noch einige andere Kapitel, nämlich XXX. XXXI. und XXXIII. für überarbeitet von „Pseudo-Jesaja,“ und X. 1—17. gibt de Wette geradezu für das Wort desselben aus <sup>(2)</sup>. Von letzterem jedoch sagt Ewald: „Wenn die LXX. z. B. 10, 6—9. anläßt, so zerstört sie sogar den Strophenbau; wer wollte nun gar daraus schließen, Jeremia habe 10, 1—16. gar nicht geschrieben?“ <sup>(3)</sup> Bei den andern Abschnitten ist „pseudo-jesajanische Schreibart“ der wichtigste fast alleinige Grund für obige Meinung. Allein abgesehen davon, daß sich auch hier gegen die namhaft gemachten Beispiele gar viele Bedenkllichkeiten erheben ließen, ist schon aus dem oben bemerkten klar, daß dieser Grund hier nichts beweist. Sodann daß Jerem. XXXI. 7. 8. 33. bei Zach. VIII. 7 f. „als Ausspruch der Propheten, welche bei der Grundlegung des Tempels weissagten,“ bezeichnet werde, ist eine um so grundlosere Behauptung, als einerseits die behauptete Wechselbeziehung der Stellen, und andererseits die Richtigkeit der de Wette'schen Erklärung von Zach. VIII. 9. in Abrede gestellt werden muß. Daß „die Einmischung der Leviten XXXIII. 18. 21. ungeschickt und der Ansicht Jeremia's unangemessen sei,“ ist eine Meinung de Wette's, deren Falschheit schon aus den Bemerkungen Ewald's und Hitzig's über diese Stelle hervorgeht. — Endlich erklärt Movers mit de Wette's Bestimmung auch noch XXVII. XXVIII. und XXIX. für überarbeitet von einem Späteren theils wegen „der späteren Namensform ירמיה, ירמיה,“ theils wegen „der Interpolationen XXVII. 7. 16—21.“ <sup>(4)</sup>. Für die verschiedene Namensform hat Ewald einen bessern Grund anzugeben gewußt <sup>(5)</sup>, und eine In-

(1) S. Oben S. 27. ff.

(2) Movers, de utriusque recensitionis etc. p. 37. seqq — de Wette, Einleitung. S. 301 f.

(3) Die Propheten des A. B. II. 23.

(4) de Wette, Einleitung. S. 302 f.

(5) Die Propheten u. II. 24.



terpolation, wenn sie auch wirklich am Tage liegt, ist noch keine Uebersetzung. Daß sie aber hier jedenfalls nicht in der bezeichneten Ausdehnung am Tage liege, hat selbst Hübner gezeigt, der doch gerade bei dieser Stelle genug einzelne Wörter und Sätze für unächt erklärt, und andere als ächt übrig läßt, die für sich keinen Sinn mehr geben (').

### §. 17. Schriftstellerischer Charakter.

Ein dreifaches Mißgeschick drückte den wohlwollendsten der Propheten. Sein schwerer Auftrag gieng erstlich an ein Volk, dessen Blindheit und Unverbesserlichkeit er von Anfang an einseh; zweitens war die Strafe, die er anzubrohen hatte, Untergang des Tempels und des Staates, nicht ferne, er erlebte sie selbst; er verkehrte demnach nicht wie seine Vorgänger mit einem — zwar gottlosen und übermüthigen, aber doch glücklichen und für die Reize der Poesie empfänglichen Volke, — er war unter einem unglücklichen, rettungslos verlorenen Volke; endlich bewahrte ihn sein erhabener Beruf nicht nur nicht vor dem, was den edlen Mann am empfindlichsten kränkt — vor persönlichen Mißhandlungen, er führte sie ihm unmittelbar und im Uebermaße zu. Diese trostlose Lage des Propheten konnte auf seinen Vortrag und seine Schreibart keinen günstigen Einfluß haben; Reden, wie die eines Jesaja, Hosea, Joel, Nahum erlaubte weder seine Stimmung noch sein Auditorium ('). Die Dürsterheit, die sein Gemüth umlagerte, die Wehmuth seines verwundeten Herzens und das niederdrückende Gefühl eines erfolglosen Strebens sind allen seinen Vorträgen eingebrückt. Genöthigt, eine so lange Reihe von Jahren gegen dieselben Vergehen zu predigen, vor denselben Gefahren zu warnen, mußte er sich oft wiederholen; daher die Wiederkehr derselben Gedanken, die ermattend, und die Breite, in die seine Rede nicht selten zerfließt, welche zurückstoßend seyn würde, spräche nicht die Wärme und Innigkeit seines unvergleichlichen Gemüthes so wohlthuend an. — Seine

(1) Der Prophet Jeremia. S. 218.

(2) Indessen fehlte es ihm nicht an der Fähigkeit, schön und kraftvoll zu schreiben. Da wo sein Unwille nicht durch Mitleid und Wehmuth gedämpft ist, nimmt er kühnere Aufschläge, seine Rede wird wärmer und belebter und die höhere Prosa geht in Poesie über. Beweise davon liefern die auswärtigen Weissagungen.

Symbolik (I. 4—19. XXIV.) wird sehr getabelt. Mit Unrecht. Sie war, was sie in seiner Lage seyn konnte und mußte, deutlich und ausdrucksvoll. Ob sie Eindruck zu machen geeignet gewesen sey, oder nicht, wer will das beurtheilen!

Daß die Sprache Jeremia's die Schönheit und die Reinheit, wodurch sich die frühern Propheten auszeichnen, nicht gehabt habe, hat schon Hieronymus gefühlt (\*). In seiner Zeit waren schon fremde Bestandtheile in die hebräische Sprache gedrungen, deren auch er sich nicht erwehren konnte. Darum finden wir z. B. **לְמַדְתִּי II. 33.**; **דִּבַּרְתִּי III. 5.**; **הִחֲבִיתִי XLVI. 11.**; **אָמַר IV. 30.**; **אֶחָד, אֶחָד, אֶחָד, אֶחָד I. 16. XX. 11.**; **אֲשָׁכִים XXV. 3.**; **אֲבִירָה XLVI. 8.** u. a. (\*).

### Drittes Kapitel.

#### Die Klaglieder Jeremia's.

##### §. 18. Name und Inhalt.

\* Die Klaglieder werden im Hebräischen theils von ihrem Anfangsworte **אִכָּה**, theils von ihrem Inhalte **קִינָה** genannt. Letztere Benennung ist auch in dem **ᾠγαὶ** der **LXX.** und dem **Lamentationes** der **Vulg.** beibehalten.

Als Gegenstand dieser Lieder geben **Flav. Josephus** (\*) und **Hieronymus** (†) den Tod des jüdischen Königs **Josia** an, weil in der **Chronik** berichtet wird, daß **Jeremia** Klaglieder auf diesen König geschrieben habe **2. Chron. XXXV. 25.** Allein diese Angabe beruht auf einem zweifachen Mißverständnisse. Denn für's Erste sind unter den Klagliedern, deren die **Chronik** gedenkt, nicht die noch erhaltenen Klaglieder **Jeremia's** gemeint (\*). Und für's Zweite haben **Jeremia's** Klaglieder nicht den Tod **Josia's** zum Gegenstande. Letzteres, was hier allein noch zu zeigen ist,

(1) *Jeremias propheta sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est.*

(2) *Eichhorn, Einl. IV, 151.*

(3) *Antiqq. X. 5. 1.*

(4) *Comment. in Zach. XII 11.*

(5) *Ih. II. Abth. I. C. 221.*

erhehlt aus Folgendem. Der Krieg, in dem Josia umkam, war nicht gegen sein Volk gerichtet, und weit entfernt, daß dasselbe seines Eigenthums beraubt und in die Gefangenschaft abgeführt und der Tempel durch Heiden entweiht worden wäre, wurde vielmehr Jerusalem und ganz Juda von feindlichen Schaaren nicht einmal bedroht, geschweige denn betreten. Josia wurde fern von Jerusalem bei Megidbo im Kampf gegen Pharao Necho, dem er den Durchzug durch sein Land verwehren wollte, tödtlich verwundet, und dann sein Leichnam ohne Störung nach Jerusalem gebracht und im Begräbniß seiner Väter beigesetzt und ohne Hinderniß ihm vom Volk ein Nachfolger gegeben (2. Kön. XXIII. 29 f. 2. Chron. XXXV. 22—24. XXXVI. 1.), der freilich nach wenigen Monaten durch den ägyptischen König wieder vom Throne entfernt wurde (2 Kön. XXIII. 32 f. 2 Chron. XXXVI. 3 f.). Ganz anders erscheint der Zustand Juda's und Jerusalem's in den Klagliedern. Juda ist von Jehova in die Hände seiner Feinde gegeben und Jerusalem durch dieselben entehrt (I. 5. 7. 17. 20. II. 7. 20.); Kinder, Jünglinge und Jungfrauen sind in die Gefangenschaft abgeführt (I. 5. 18.); Säuglinge, Priester und Älteste verschmachten vor Hunger (II. 11. 19.); die Heiden sind in die heilige Stadt und den Tempel eingedrungen (I. 10. IV. 12.), und haben das Eigenthum Israels in Besitz genommen (V. 2.); der König und seine Beamten sind im fremden Lande (II. 9.) und Knechte herrschen über Juda (V. 8.). Schon diese wenigen Aussagen der Klaglieder, die sich noch durch viele gleichartige vermehren ließen, zeigen hinlänglich, daß ihr Gegenstand nicht der Tod Josia's, sondern nur die Belagerung und Zerstörung Jerusalem's durch Nebukadnezar sein kann.

Was den Inhalt der einzelnen Gesänge betrifft, so ist er in den ersten und letzten zwei Kapiteln ziemlich derselbe, nur ist ein gewisser Stufengang bemerklich, in welchem die auf einander folgenden Hauptmomente der Katastrophe besonders hervortreten. Das erste gleichsam einleitende Lied beschreibt die durch eigene Sündenschuld (B. 8. 9.) hervorgerufene Strafe Gottes mehr in ihrem Anfange. Jerusalem ist wie menschenleer, öde und still, nur daß noch Weheklagen gehört werden (B. 1—4.), und an Theilnahme, Trost und Hülfe ist nirgends zu denken (B. 7.); obwohl noch nicht zerstört, ist es doch von Feinden umgeben (B. 20.),

die zum Theil schon in die Stadt, sogar in den Tempel eingedrungen sind (B. 10.), tödtlicher Hunger ist bereits allgemein (B. 11.) und rafft schon Priester und Älteste weg (B. 11. 19.). Es ist somit offenbar nicht die Wegführung Jojachin's, wie Horrer und Jahn <sup>(1)</sup> oder „die um Jerusalem herrschende Grabs- oder Todtenstille,“ wie Bertholdt und Eichhorn meinen <sup>(2)</sup>, das Hauptthema dieses Liedes, sondern jener Zustand der Belagerung, auf den die Eroberung unausweichlich und bald erfolgen muß. — Das zweite Lied geht dann weiter und schildert die Eroberung und Verwüstung des Landes (B. 2. 5.), der Hauptstadt (B. 1. 3—5. 8. 9.), des Tempels (B. 6. 7.), das Aufhören des Gottesdienstes (B. 7. 8.), die allgemeine Hungersnoth (11. 12. 19. 20.), den Spott aller Völker (15. 16.). — Das dritte Lied zeigt an dem eigenen Beispiele des Verfassers, was all Dieses auf den ächten Theokraten für einen Eindruck mache, welchen Schmerz und Unmuth, zugleich aber auch welche Hoffnungen und Ahnungen es in ihm erwecke, und wie er selbst in dem harten Strafgerichte noch göttliche Erbarmung und sogar die Bedingung eines bessern Zustandes für das auserwählte Volk erblicke. Was somit der Klagende hier von sich selbst sagt, gilt nothwendig von jedem wahren Theokraten und beschreibt allgemein die mehr geistigen Leiden und Hoffnungen des Volkes, soweit es noch ein wahrhaft theokratisches ist, während der einstweiligen Auflösung seiner nationalen Existenz. Es ist daher die Frage, ob der Verfasser nur seine eigene Lage, <sup>(3)</sup> oder die des theokratischen Volkes <sup>(4)</sup> beschreibe, eine unpassende; er thut beides zugleich, wie er dieß sogar auch sprachlich durch den wiederholten Gebrauch der communicativen Rede (B. 22. 40—47.) andeutet. — Das vierte Lied nimmt sodann die Beschreibung der Eroberung wieder auf, und ist insofern dem zweiten parallel, unterscheidet sich aber dadurch von demselben, daß die Heftigkeit der Klagen durch die im 3. Liede

(1) Vergl. Jahn, Einleitung. II. 571 f.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2319. — Eichhorn, Einleitung. V. 244.

(3) So Jahn, Einleitung. II. 572 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2319. u. 24.

(4) So mit Theodoret viele nachherige Exegeten, vgl. Corn. a Kap. zu Kap. 3.

ausgesprochenen Hoffnungen etwas gemildert erscheint, und mehr die innere Nothwendigkeit des Unglücks in Folge der nationalen Sündenschuld hervorgehoben (B. 13—16.) und zugleich auch der Untergang der jetzigen Dränger Israels verheissen wird (B. 21.), während Israel noch Wiederbegnadigung hoffen darf, wenn es seine Schuld wird abgebußt haben (B. 22.). — Das fünfte Lied endlich beschreibt und beklagt in Form eines Gebetes hauptsächlich das Schicksal des Volkes nach der Eroberung Jerusalems (B. 1—18.), und spricht zuletzt noch die zuversichtliche Bitte um baldige Erfüllung der vorherührten Verheißung aus (B. 19—22.).

Die Aufeinanderfolge der einzelnen Lieder erscheint demnach als durchaus passend und sachgemäß, und die ohnehin willkürliche Vermuthung Hartmanns, daß das vierte Kapitel vor das dritte gehöre <sup>(1)</sup>, ist nicht nur unnöthig, sondern offenbar unrichtig.

#### §. 19. Verfasser und formelle Eigenthümlichkeit der Klaglieder.

\* Eine sehr alte Ueberlieferung bezeichnet den Propheten Jeremia als Verfasser der Klaglieder <sup>(2)</sup>, und der Inhalt sowohl als die Darstellungsweise spricht, wie allgemein anerkannt ist, zu Gunsten der Ueberlieferung. Dieselbe ist daher unsers Wissens auch noch nie mit Nachdruck angefochten worden, und selbst die Vermuthung, daß „vielleicht Stücke aus verschiedenen Zeiten (vielleicht auch Verfassern) zu einer elegischen Anthologie vereinigt seien“, steht ziemlich vereinzelt da. Dieselbe läßt sich auch in der That so wenig begründen, als Augusti, der sie ausgesprochen <sup>(3)</sup>,

(1) G. Bertholdt, Einleitung. VI. 2324.

(2) Die alexandr. Uebersetzung schickt den Klagliedern die Bemerkung voran; Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκείσιν Ἰερემίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρήνον τῶτον ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ εἶπε. — In Uebereinstimmung damit erklärt auch Josephus (Antiqq. X. 5, 1.), so wie früher Hieronymus (Prolog. Galeat. und Comment. in Zach. XII. 11.) und der Talmud (Baba bathra fol. 15. col. 1. ירמיה כתב ספרו וכפרו מלכ' וקברו) die Klaglieder für ein Werk Jeremia's, wiewohl Josephus und Hieronymus den Gegenstand derselben unrichtig angeben.

(3) Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. 2te Ausgabe. S. 271.

eine Begründung derselben versucht hat. Vielmehr spricht in den Weissagungen Jeremia's und den Klagliedern einerlei Person. Die Sündhaftigkeit des Volkes (Klagl. I. 5. 8. 22. III. 41. Jerem. XIII. 22. XIV. 7.), seine Gesetzesübertretung und Abgötterei (Klagl. I. 8. Jerem. I. 16. II. 10—13. 20—28.) sein Achten auf schlechte Priester und falsche Propheten (Klagl. II. 14. IV. 13. Jerem. XXIII. 26—29), sein Vertrauen auf treulose Bundesgenossen (Klagl. I. 19. IV. 17. Jerem. XXX. 14. XXXVII 5—11.) werden in den Weissagungen, wie in den Klagliedern, als die Hauptursachen des Unterganges beklagt, der als unabwendbare Strafe über das verstockte Volk kommen mußte. Sodann spricht sich in den Klagliedern dasselbe weiche, mitleidende, aber im Vertrauen auf Gott unerschütterliche Gemüth aus, wie in den Weissagungen Jeremia's. Endlich erinnert auch die Sprache in jenen theils durch manche einzelne Ausdrücke und Redensarten <sup>(1)</sup>, theils durch den öfteren Gebrauch chaldäischer Formen <sup>(2)</sup> an Jeremia, gegen den die eine und andere Eigenthümlichkeit der Klaglieder (z. B. das *w praef.*), die sich ohnehin schon aus der mehr poetischen Haltung derselben leicht erklären läßt, nichts beweisen kann.

Daß übrigens die Klaglieder als einheitliches Ganzes, wie sie vorliegen, nicht etwa vor der Eroberung Jerusalem's, oder während dieser und der Zerstörung, wie man auch geglaubt hat <sup>(3)</sup>, sondern erst nach letzterer entstanden sein können, erhellt sehr deutlich aus ihrem Inhalte.

In formeller Hinsicht haben die Klaglieder das Eigenthümliche, daß die ersten und letzten beiden Lieder je 22, das dritte aber dreimal 22 Verse umfassen, und daß sie, mit Ausnahme des letzten, alphabetisch sind; das dritte nämlich dreifach alphabetisch, so daß die ersten drei Verse mit א, die zweiten drei mit ב יc. beginnen, die übrigen dagegen einfach alphabetisch, so daß je der erste Vers mit א, der zweite mit ב יc. anfängt. Etwas auffallend ist dabei, daß im zweiten, dritten und vierten Liede ב dem י gegen die gewöhnliche Reihenfolge vorangeht, was jedenfalls nicht aus einer spätern Umstellung der Verse erklärt werden

(1) Vgl. Eichhorn, Einleitung. V. 247. — de Wette, Einleitung. S. 379.

(2) de Wette, ebend.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. S. 2315.

kann (1), sondern vom Verfasser selbst herrühren muß. Der wahre Grund davon ist unbekannt, und die darüber aufgestellten Vermuthungen unsicher (2). Ob auch beim fünften Liede der alphabetische Charakter intendirt gewesen und nur durch irgend einen Zufall nicht zur Ausführung gekommen sei, ist wenigstens zweifelhaft. Warum namentlich nur gerade bei diesem Liede „Eilfertigkeit, die den Verfasser drängte und trieb“ (3), solches bewirkt haben sollte, läßt sich nicht leicht denken; weit leichter, daß er den alphabetischen Charakter absichtlich aufgab, aber die Verszahl der einfach alphabetischen Lieder doch der Symmetrie wegen beibehielt, ohne übrigens „den Ueberdruß dieser spielenden Methode empfunden“ zu haben (4).\*

## Viertes Kapitel.

### Der Prophet Ezechiel.

#### §. 20. Lebensumstände.

Ezechiel (עֶזְקִיֵּאל) war der Sohn Busi's, eines und nicht weiter bekannten Priesters. Er wurde mit Jojakim, dem Könige von Juda, und mehreren tausend seiner Volksgenossen bessern Standes von Nebukadnezar an den Fluß Chaboras in Mesopotamien ins Exil abgeführt elf Jahre vor der Zerstörung Jerusalems. Im fünften Jahre seines Aufenthaltes im feindlichen Lande, im dreißigsten Jahre der Aera Nabopolassar's (I. 1. 2.) (1), sieben Jahre vor der Zerstörung Jerusalems begann er seine prophetische Laufbahn und setzte sie wenigstens bis zum sieben-

(1) Bertholdt, Einleitung VI. §. 2321.

(2) Vgl. Calmet, Comment. in Lament. II. 16. — Carpzov. Introd. III. 189. — Jahn, Einleitung. II. 574. — Ewald, die poetischen Bücher des A. B. I. 144.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2320.

(4) Bertholdt, ebend.

(5) Daß das Datum: im dreißigsten Jahre (I. 1.) von der Aera Nabopolassar's genommen werden müsse, zeigte zuerst Hieronymus Præd. (Explanations et Commentarii in priora sex ex viginti Capita Ezech. 1596.), dem dann Michaelis, Jahn, Eichhorn, Derefer und Rosenmüller beitraten.

undzwanzigsten Jahre seines Erliß, sechzehn Jahre nach dem Untergange Jerusalems (XXIX. 17.) fort. Er war somit ein Greises- und (jüngerer) Zeitgenosse Jeremia's (').

#### §. 21. Inhalt des Buches.

Das Buch des Propheten Ezechiel zerfällt in vier Theile: 1) in die Einleitung I—III.; 2) in die Sammlung der einheimischen Orakel vor der Zerstörung Jerusalems IV—XXIV.; 3) in die Sammlung der auswärtigen Orakel XXV—XXXII.; 4) in die der einheimischen nach der Zerstörung J. XXXIII—XLVIII.

Die Einleitung enthält die Beschreibung der Inauguration des Propheten zu seinem Amte und den Auftrag an seine Volksgenossen. — Die einheimischen Weissagungen vor der Zerstörung Jerusalems sind fast sämmtlich an die Bewohner Jerusalems gerichtet, und wie Jeremia das Streben Ezechiels im fremden Lande durch Vorträge wie der Kap. XXIX. unterstützte, so wurde dieser hinwieder jenem ein treuer Gehülfe in Bekämpfung eines für das noch übrig gebliebene Volk höchst verderblichen Vorurtheils. Je näher nämlich das Gewitter heranzog, welches dem jüdischen Staate den Untergang drohte, desto mehr schwand der Glaube, daß der Staat untergehen würde, desto tiefere Wurzeln schlug, von Volksverführern genährt, das Vorurtheil, daß es undenkbar f. y, daß Gott den Tempel, seine eigene heilige Wohnung, der Vernichtung preisgeben werde (Jerem. VII. 4.); daß Gott seine Verheißungen nicht unerfüllt lassen könne (Jerem. XVIII. 5—10); daß die Juden das angedrohte Unglück nicht verdient hätten (Jerem. VII. 21 ff.), und die Sünden ihrer Väter nicht zu büßen haben (Ezech. XVIII.).

Dieses Vorurtheil mußte nicht nur allen vernünftigen Rathschlägen der Verständigern und Wohlmeinendern, und ihren weisen Ermahnungen, sich in das bevorstehende Schicksal zu fügen, und der fremden, von Gott selbst angeordneten Oberherrschaft sich zu unterwerfen, allen Eingang verschließen, sondern es konnte leicht bei den Zurückgebliebenen sowohl als bei den bereits Abgeführten den Entschluß erzeugen, sich durch Empörung zu helfen,

---

(1) Die übrigen Sagen über Ezechiels früheres und späteres Leben hat Carpzov zusammengestellt. Introd. in V. T. III. 199. seqq.



und mit Hülfe fremder Mächte sich das wieder zu erzwingen, was ihnen nie hätte genommen werden sollen, und was aufzugeben, nur Rasende und Verräther, wie sie wähten, rathen könnten (Jerem. XXIX. 26.).

Die Ausführung dieses Entschlusses, welche die gänzliche Vernichtung des jüdischen Volkes nach sich ziehen mußte, zu vereiteln, und den thörichten Wahn, aus dem derselbe hervorgegangen war, zu zerstören, war denn das Bestreben Ezechiels, und die Absicht sämmtlicher Vorträge, die er vor der Zerstörung Jerusalems gehalten hat. Zwei Gegenstände sind es vorzugsweise, die er in denselben mit dem größten Nachdruck behandelt. Der erste ist die Gewißheit, daß der jüdische Staat rettungslos verloren sey (IV. V. VII. XII. 1—20. 21—28. XV. XIX. XXI. XXIII. 22—29. (XXIV.)). Der zweite ist der Beweis, daß das bevorstehende Unglück eine Folge der grenzenlosen Sündhaftigkeit der Juden sey, namentlich der Abgötterei (VI. 1—7 VIII. 1—16. XVI. 15—36. XX. 30—39. XXII. 2—4. XXIII.), der Verachtung des göttlichen Gesetzes (V. 6. 7.), des Blutsdurstes, der Bedrückung und der Unzucht (XXII. 1—12.). Dabei bedroht der Prophet die Verführer des Volks, die falschen Propheten mit Untergang (XIII. XIV. 6—11. XXII. 28.). Zuweilen mildert er die harten Drohungen durch Verheißungen einer bessern Zukunft für die ächten Verehrer Jehova's (XI. 16—22. XIV. 21—23. XVI. 53—63. XX. 40—45.).

Die auswärtigen Weissagungen bedrohen die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Tyrier, Sidonier und Aegypter.

Die einheimischen Weissagungen nach dem Untergange Jerusalems enthalten im Anfange noch Rügen und Strafreden (XXXIII. XXXIV.); dann aber Tröstungen und Verheißungen glänzender Siege über die Feinde (XXXV. XXXVIII. XXXIX.), der Wiederherstellung des Staates und der Rückkehr des gebesserten und entsündigten Volkes (XXXVI. XXXVII.), der Erneuerung und Verschönerung des Tempels und der Hauptstadt, der neuen Vertheilung des Landes und der verbesserten Einrichtungen des Staates (XL—XLVIII.).

#### §. 22. Anordnung des Buches.

Die beiden ersten Theile sind genau nach der Zeitfolge geordnet. Voran geht die Schilderung der Inauguration des Pro-

pheten im fünften Jahre der Deportation. Unmittelbar darauf wurde, wie aus dem ganzen Inhalte erhellt, die Weissagung von der bevorstehenden Belagerung Jerusalems (IV—VII.) vorgetragen. Die Abfassungszeit der Orakel VIII—XI. fällt in das folgende, das sechste Jahr. In dasselbe Jahr gehören ohne Zweifel auch die Weissagungen XII—XIX, indem Kap. XX. das siebente Jahr zur Zeitangabe hat. Die Weissagung endlich Kap. XXIV. ist im neunten Jahre vorgetragen worden.

Nicht so verhält es sich mit den Weissagungen gegen fremde Völker. Gleich die zweite derselben, gegen Tyrus Kap. XXVI., zeigt die unchronologische Anordnung dieses Theils, indem sie im eilften Jahre verfaßt wurde, wogegen die darauf folgende gegen Aegypten XXIX. 1—16. ins zehnte Jahr fällt. Die Einschiegung des kleinen Orakels XXIX. 17—21. zwischen die so eben genannte und die darauf folgenden chronologisch geordneten Weissagungen läßt vermuthen, daß im Anfange dieses Theiles die Sachordnung befolgt wurde. Daß aber diese ganze Sammlung zwischen die einheimischen Orakel gestellt ist, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, daß die Vorträge an Auswärtige auch der Zeit nach diese Stellung verdienen. Kap. XXIV. gehört in den zehnten Monat des neunten Jahres, und Kap. XXXIII. in den zehnten Monat des zwölften Jahres (B. 21.). Ins zehnte Jahr fällt aber auch XXIX. 1—16., ins eilfte XXVI. XXX. 20—26. XXXI. und nur XXXII. 1—16. 17—32. und XXIX. 17—21 gehören nach XXXIII. die daher sehr zweckmäßig an die dem Inhalte nach ähnlichen Stücke angereiht wurden (1).

Die in dem vierten Theile vorkommenden Zeitangaben zeigen, daß dieser Theil sowohl sich an den vorangehenden chronologisch anschließt, als daß die einzelnen Weissagungen ebenso auf einander folgen.

Ob der Prophet selbst, oder ein späterer Sammler das Buch so geordnet habe, bleibt ungewiß. Hat es der Prophet gethan, was sehr wohl angenommen werden kann, so hat er sich, wie aus XXIX. 17—21. erhellt, diesem Gesichte unterzogen, als

---

(1) Es bedarf nach dieser Darstellung der Hypothesen Eichhorns (a. a. D. S. 547.) und Bertholdi's (S. 1487) nicht.

alle seine Ausarbeitungen vor ihm lagen und seine prophetische Laufbahn ihrem Ende zueilte.

### §. 23. Integrität des Buches.

Die sonderbare Behauptung späterer Juden, daß dem Buche Ezechiels einiger Widersprüche wegen, in welchen es mit den Büchern Moses zu stehen scheine, bei Festsetzung des Kanons die Gefahr gedroht habe, aus jenem heiligen Verzeichnisse ausgeschlossen zu werden <sup>(1)</sup>, verleitete Spinoza, wenigstens Kap. XVIII. dessen B. 40. mit 2 Mos. XXXIV. 7. unvereinbar schien, für unächt zu erklären <sup>(2)</sup>. Diese Ansicht wurde durch gelehrte Männer widerlegt <sup>(3)</sup>, und seit dieser Zeit war man allgemein der Ueberzeugung, nicht nur, daß das ganze Buch ächt sey, sondern daß Ezechiel, der gewöhnlich in der ersten Person von sich spricht, auch alles selbst aufgeschrieben habe <sup>(4)</sup>, bis in neuern Zeiten wieder einige Gelehrte an mehreren Hauptstücken Anstoß genommen, und dieselben dem Propheten abgesprochen haben. Deder sprach die letzten neun Kapitel XL—XLVIII dem Propheten aus dem Grunde ab, weil erstlich dieser Theil wegen seiner Dunkelheit ungleich mehr Schwierigkeiten darbiete, als die vorhergehenden, weil zweitens Josephus (Ant. Jud. X. 5. 1.) schreibe, daß das Buch Ezechiels in zwei Theile abgetheilt gewesen sey, wovon der zweite vermuthlich mit Kap. XXXIX geendigt habe <sup>(5)</sup>. Vogel <sup>(6)</sup>, der diesen Gründen beitrug, und um denselben noch ein größeres Gewicht zu geben, auch darauf aufmerksam macht, daß die aus dem Exil zurückgekehrten Juden bei Wiederaufbauung

(1) Tractat. Schabbat, fol. 13. col. 2. Bgl. Carpzov. introd. III. 214. Wolf, Biblioth. hebr. II. pag. 156. Dan. Huetii Demonstrat. evang. Propos. IV.

(2) Tractat. theol. polit. C. II. XI.

(3) Wolf. l. c.

(4) Denn die Aussage der Talmudisten im Traktate Baba bathra fol. 15. col. 1. אמר ר' כננא כתיב קד' כימן יחזקאל וכו' konnte keinen Augenblick in Verlegenheit setzen, sowie man in derselben Stelle auch die Behauptung las, daß Samuel der Verfasser der beiden seinen Namen tragenden Bücher, des B. der Richter und der Ruth sey.

(5) Deder, freie Untersuchungen über einige Bücher des A. T. Halle. 1771.

(6) Anmerkungen zu Deder's Untersuchungen.

des Tempels auf die von Ezechiel gegebenen Vorschriften, Risse, Maße u. s. w. nicht die geringste Rücksicht genommen haben, woraus begründeter Verdacht entstehe, daß diese neun Kapitel der neuen Colonie unbekannt geblieben, und somit nicht von Ezechiel verfaßt worden seyen, glaubte sogar den Grund der Einschlebung dieser unächtigen Bestandtheile unter die ächten entdeckt zu haben. Er meinte nämlich, es habe ein Samaritaner, nachdem seinen Volksgenossen jede Theilnahme an der Wiederaufbauung des Tempels in Jerusalem versagt worden war, diese Beschreibung des Tempels niedergeschrieben, und als einen Nachlaß Ezechiels in der Absicht verbreitet, damit die Juden, bestürzt über die bedeutenden Abweichungen von den Vorschriften eines Propheten, die sie sich beim Baue des neuen Tempels erlaubt hatten, veranlaßt würden, denselben wieder niederzureißen, nach der im Anhange gegebenen Beschreibung wieder aufzubauen, und nach **XLVII. 22. 23.** die Samaritaner Theil nehmen zu lassen.

Daß diese Gründe von keinem Gewichte sind, ist leicht zu zeigen: 1) Die Dunkelheit, die in diesem Theile herrschen soll, ist theils nicht so groß, wie sie Jeder erscheint, theils liegt sie in der Natur der Sache, nämlich im Gebrauche technischer der Baukunst entnommener Ausdrücke, deren Bedeutung uns nicht mehr ganz bekannt ist (¹). 2) Betreffend die Stelle Joseph's, so ist es eine durch nichts begründete Willkür, den zweiten Theil mit **XXXIX.** enden zu lassen. Ungleich wahrscheinlicher ist es, daß Josephus unter dem zweiten Theil den an Inhalt und Geist von den vorangehenden Weissagungen so sehr verschiedenen Abschnitt **XL—XLVIII.** verstanden hat (²). 3) Daß die Erbauer

(1) Zahn a. a. D. II. 2. S. 595. Bertholdt a. a. D. S. 1493. Eichhorn a. a. D. IV. 249. •

(2) Die Stelle lautet so: *Ἰερემίας δὲ ὁ προφήτης, ἐπικηδεῖον αὐτοῦ (Ἰωάννου) συνέταξε μέλος θρηνητικόν, ὃ καὶ μέχρι τῶν διαμέρει. Οὗτος δὲ προφήτης καὶ τὰ μέλλοντα τῇ πόλει δεινὰ προεκήρυξε, ἐν γράμμασι καταλιπὼν καὶ τὴν νῦν ἐφ' ἡμῶν γενομένην ἄλωσιν, τὴν τε βαβυλωνίαν αἰρεσιν. Οὐ μόνον δὲ οὗτος προεθέτισε ταῦτα τοῖς ὄχλοις ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Ἰεζεκιήλος, δὲ πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας καταλίπειν.* Nach der Stellung der Worte kann Es πρῶτος nicht, wie Eichhorn will, auf Jeremias, sondern muß auf Ezechiel bezogen werden. Daß περὶ τούτων ist nicht dagegen, da es nicht so genommen werden muß, als habe Ezechiel nichts anderes geweissagt, als die Zerstörung von Jerusalem und das babylonische Exil, da auch das Buch Jeremias noch viel anderes enthält, als dieses.

des Tempels auf die von Ezechiel gegebenen Vorschriften keine Rücksicht genommen haben, hat seinen natürlichen Grund darin, daß sie, mit der Natur der prophetischen Vorträge bekannt, in jenen Beschreibungen des Tempels u. s. w. nichts anderes sahen, als Bilder der Rückkehr und der Wiederaufbauung des Tempels <sup>(1)</sup>. 4) Die Unterschiebung endlich durch einen Samaritaner ist so unwahrscheinlich, und wenn man das Verhältniß der Juden und Samaritaner zu einander ins Auge faßt, so unglaublich, daß diese Hypothese als völlig nichtig erscheint <sup>(2)</sup>.

Nicht minder leicht ist die Behauptung Corrodi's, daß außer den letzten neun Kapiteln auch die beiden vorangehenden (XXXVIII. XXXIX.) unächt, und die Arbeit eines aus Assyrien zurückgekommenen Bürgers des ehemaligen Reiches der zehn Stämme seyen, <sup>(3)</sup> durch die einfache Thatsache zu widerlegen, daß nach XXXIX. 23—29. diese Orakel nicht erst nach der Restauration, wie Corrodi annimmt, sondern noch während des Exils verfaßt worden sind <sup>(4)</sup>, nicht zu erwähnen, daß kein Wort vorkommt, welches die vorgedachte Absicht, eine andere Einteilung des Landes zu bewirken, durchschimmern läßt.

Später sprach ein Dritte dem Propheten sämtliche auswärtige Orakel ab <sup>(5)</sup>. Er bemerkte nämlich, daß in diesen Weissagungen eine weniger ungezügelter Phantasie, dagegen ein edlerer Geschmack und ein mehr poetischer Geist anzutreffen ist, und zog daraus den Schluß, daß Ezechiel ihr Verfasser nicht sey, um so weniger, als die ausgebreiteten geographischen Kenntnisse, die in diesem Theile vorkommen, von Ezechiel nicht zu erwarten seyen. Er meint daher, ein jüdischer Gelehrter, der den Nebukadnezar auf seinen Feldzügen begleitet hatte, sey der Verfasser.

Der gelehrte Mann, der diese Weissagungen Ezechiel absprach, übersah, daß in den Weissagungen gegen fremde Völker auch bei andern Propheten die Sprache sich hebt, die Diction poetischer wird, daß namentlich der sonst so prosaische Vortrag

(1) Zahn, Einleitung. II. S. 596. Bertholdt, Einleitung. IV. S. 1495.

(2) Eichhorn, Einleitung. IV. 260 ff.

(3) Corrodi, Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelskanons. Bd. I. Abth. 1. S. 103.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1502.

(5) Gabler's neuestes theol. Journal. Bd. II. S. 322 fg.

Jeremia's wärmer, belebter und bilderreicher wird, so wie der Prophet seinen Blick von seinem Volke und von der Gegenwart weg, und an heidnische Völker wendet, sie zu strafen und zu bedrohen; daß also die auswärtigen Orakel Ezechiels aus diesem Grunde nicht für unächt erklärt werden können. Die ausgebreiteten geographischen Kenntnisse betreffend, welche in den bestrittenen Weissagungen vorkommen sollen, so kann im Allgemeinen daraus, daß sie in den ersten 24 Kapiteln nicht sichtbar sind, auf keine Weise geschlossen werden, daß jene, in denen sie vorkommen, nicht von dem Verfasser der ersten herrühren, denn Ezechiel hatte, so lange er an sein Volk sprach, keine Gelegenheit, ausgebreitete geographische Kenntnisse anzubringen. Uebrigens sind diese Kenntnisse nur in dem Orakel gegen Tyrus, in welchem der Prophet das schöne und interessante Gemälde des phönizischen Welthandels entwirft, ausgezeichnet zu nennen. Um aber diese zu erlangen, bedurfte es keiner weiten Reisen, keiner Erkundigungen an Ort und Stelle; jeder gebildete und aufmerksame Hebräer, durch dessen Land ein großer Theil der phönizischen Handels-Caravannen zog, hatte sie. Kein Grund liegt also vor, dem Propheten Ezechiel irgend einen Theil seines Eigenthums streitig zu machen (1).

#### §. 24. Schriftstellerischer Charakter.

Ezechiel besaß eine reiche Phantasie und eine große Erfindungskraft; daher der außerordentliche Reichthum großer, glänzender, größtentheils neuer Bilder und Malereien, mit denen er die Erzählungen von seinen Visionen und Entzückungen, an denen sein Buch so reich ist, auszuschnücken pflegt. Weil er aber das Eigenthümliche hat, daß er seine Geschichte, Allegorien und symbolische Handlungen mit großer Ausführlichkeit beschreibt und von allen Seiten darstellt, so verfällt er mitunter in das

---

(1) Die besprochenen Gründe gegen die Aechtheit sind in der That so ganz unbedeutend, daß man sie bereits wieder allgemein aufgegeben hat (Vgl. de Wette, Einleitung. S. 316. f.); und da auch die fast zügellose Muthmaßung Junz's, daß das Buch wahrscheinlich gegen die persische Periode hin geschrieben, und somit vom Anfang bis zum Ende unächt sei, (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 2c. Berlin. 1832. S. 162.) nirgends Beifall finden konnte, so ist die Aechtheit des ganzen Buches Ezechiel als allgemein anerkannt zu betrachten (Vgl. de Wette a. a. O. Ewald, die Propheten des N. B. II. 202.)

Gefuchte und Uebersadene. Dazu kommt, daß seine Sprache mit dem Fluge seiner Gedanken nicht gleichen Schritt zu halten vermag; ihr mangelt die Abwechslung und Mannigfaltigkeit, seinem Vortrage fehlt die Rundung und die Schönheit; je fühner die Dichtungen, je poetischer die Gedanken, desto prosaischer der Ausdruck. Auch ist die Sprache bereits entartet, mit aramäischen Wörtern vermischt, oder durch aramäische Formen entstellt, z. B. קרחה XXVII. 31. גבדא XXXI. 5. כְּשִׂיאָהּ XVII. 9. דְּגִרְשָׁהּ XXXVI. 5. אֶרֶשׁ XIV. 3. יִלְדָּתִי XVI. 20. זְכַרְתִּי XVI. 22. u. A.

### Fünftes Kapitel.

### Der Prophet Daniel.

#### §. 23. Lebensumstände.

Im dritten Jahre des jüdischen Königs Jojakim wurde Daniel (דָּנִיֵּאל), ein Jüngling von edlem Geschlechte, mit andern seines Stammes von Nebukadnezar, dem Könige der Chaldäer, nach Babylon abgeführt. In Babylon wurde Daniel mit drei andern Jünglingen auf Befehl des Königs in der Sprache und Weisheit der Chaldäer unterrichtet, damit sie fähig würden, nach drei Jahren den König zu bedienen, auch erhielten sie andere Namen; Daniel wurde Belschazar genannt. Während des Unterrichts sollten diese Jünglinge ihre Speise und ihren Trank von den Vorräthen des Hofes erhalten; um sich nicht zu verunreinigen, erbaten sie sich eine andere, reine Nahrung. Sie wurden als höchst kenntnißreich befunden, namentlich verstand Daniel alle Gesichte und Träume auszulegen. Nach Vollendung der drei Vorbereitungsjahre trat Daniel in den Dienst Nebukadnezars und gewann seine Huld in einem so hohen Grade, daß er nicht nur zum Vorsteher der Mager sondern auch zum obersten Reichsbeamten ernannt wurde. Nach der Eroberung Babylons erhob ihn Darius der Meder zu einem der drei obersten Staatsbeamten, und er blieb in dieser Würde bis in die ersten Jahre des Cyrus. Wie lang er sodann noch gelebt hat, wo und unter welchen Umständen er gestorben ist, ist unbekannt (¹).

(1) Weitere aber sehr zweifelhafte Nachrichten über Daniel finden sich bei Harenberg (Erklärung der Weissagungen Daniels.).

## §. 26. Inhalt.

Das Buch eröffnen eben die Nachrichten von Daniels und seiner Gefährten Abführung nach Babel und ihren Schicksalen daselbst, die so eben mitgetheilt worden sind (Kap. I.). Im zweiten Jahre seiner Regierung hatte Nebukadnezar einen Traum, den er beim Erwachen wieder vergessen hatte. Die Gelehrten und Traumdeuter sollten ihm unter Todesstrafe den Traum und dessen Deutung sagen. Sie vermögen's nicht. Endlich wird Daniel der Traum und dessen Deutung geoffenbart. Der König sah ein großes Standbild, dessen Haupt von Gold, Brust und Arme von Silber, Bauch von Kupfer, Schenkel und Beine von Eisen, Füße und Zehen von Eisen und Thon waren, und fünf Monarchieen, die chaldäische, medische, persische, macedonische und die macedonisch-asiatischen vorstellte (') (II.) — Nebukadnezar läßt ein hohes Bild von Gold errichten, und gibt den Befehl, daß dasselbe von jederman angebetet werden solle. Die drei Gefährten Daniels widersetzen sich diesem Befehle, und werden zur Strafe in einen Feuerofen geworfen, aber wunderbar gerettet. Darüber erstaunt, verbietet der König, den Gott der Geretteten zu lästern, und erhebt diese selbst zu großen Ehren (III. 1—30.). — Der König erzählt in einem Edicte einen Traum, den er gehabt, und den ihm Daniel gedeutet hatte, worauf er wahnwitzig geworden, eine Zeitlang unter den wilden Thieren gelebt und dann seine Gesundheit wieder erhalten habe (III. 31—IV.). — Bei einem Gastmahle sieht der König Belschazar eine Hand vier unbekannte Worte schreiben, welche Daniel allein zu lesen versteht, und auf die Eroberung Babels deutet, die noch in der-

---

(1) So schon Ephraim der Syrer. In unsern Tagen Eichhorn, Zahn, Derefer. In frühern Zeiten war die Ansicht, daß die chaldäische, persische, macedonische und römische Monarchie symbolisirt werde, unter Juden und Christen die herrschende. Bertholdt versteht unter den Theilen des Körpers von verschiedenem Stoffe das chaldäische, persische, macedonische, syrische und ägyptische Reich.

\* Die unzweifelhafte Richtigkeit der alten Ansicht ist neulich von E. P. Caspari in der Zeitschrift von Rudelbach und Guerike (1841. Heft. 4. S. 120—153.) sehr gut aus den Weissagungen Daniels selbst begründet und gezeigt worden, daß damit der Hauptgrund, den neuere Kritiker gewöhnlich für die späte Entstehung des Buches Daniels, etwa zur Zeit des Antiochus Epiphanes oder noch später, vordringen, wegfallt. H.



selben Nacht erfolgt (V.). — Der König Darius der Meder erhebt Daniel zum Fürsten; aus Reid erschleichen die übrigen Großbeamten einen königlichen Befehl, dem nach ihrer Vermuthung Daniel sich widersetzen würde. Was sie vermuthen, trifft ein, und Daniel wird zur Strafe in eine Löwengrube geworfen, bleibt aber unverletzt (VI.). — Daniel erzählt ein ihm im ersten Jahre Belschazars zu Theil gewordenes Gesicht von vier Reichen unter der Gestalt von vier Thieren. Die Reiche sind die im 2. Kapitel bezeichneten (VII.). — Daniel erhält ein Gesicht von einem Widder mit zwei ungleichen Hörnern, und einem Ziegenbock, der den Widder besiegte. Der Widder bezeichnete die Könige der Meder und Perser, der Ziegenbock die griechischen Herrscher (VIII.). — Daniel wird auf sein Gebet um baldige Beendigung der Gefangenschaft geoffenbart, daß nach siebenzig Jahrwochen die Schuld geföhnt, die Gesichte der Propheten bekräftigt, und das Allerheiligste wieder gesalbt werden würde (IX.). — Daniel erhält die Kunde von den Schicksalen der persischen, macedonischen und griechisch-asiatischen Reichen bis auf Antiochus Epiphanes; von der Verfolgung der Juden und der Entstehung des Gottesreiches auf Erden (X—XII.).

Das Buch Daniel hat wie das Buch Esra das Eigenthümliche, daß es in zwei Sprachen geschrieben ist. In der hebräischen sind die Kap. I—II. 3. und VIII—XII. in der aramäischen die übrigen II. 4—VII. geschrieben. Auch darf nicht unbemerkt bleiben, daß die ersten sechs Hauptstücke von den sechs letzten sich dadurch unterscheiden, daß in jenen von Daniel in der dritten, in diesen in der ersten Person gesprochen wird.

#### §. 27. Ist das Buch ächt?

Dem Buche Daniels ist das seltsame Schicksal zu Theil geworden, daß derjenige Theil seines Inhaltes, welcher ihm ehemals bei Juden und Christen die höchste Bewunderung und Hochachtung zugezogen hat, in den neuesten Zeiten als mährchenhaft und unwahr verworfen und der Hauptgrund der Anklage wurde, daß ein um mehrere Jahrhunderte später lebender Jude das Werk in betrügerischer Absicht zusammengestoppelt, und um ihm Eingang zu verschaffen, dem Propheten Daniel, dessen Name einen guten Klang hatte, zugeschrieben habe. Merkwürdig ist, daß eine ähnliche Anklage schon in den ersten Zeiten von einem Heiden

erhoben wurde, den Christen bekannt, aber nicht im Stande war, die Hochachtung gegen das Buch auch nur im geringsten zu mindern.

Dieser Heide war Porphyrius im dritten Jahrhunderte, welcher behauptete, daß das Werk von einem Betrüger in den Tagen des Antiochus Epiphanes in griechischer Sprache geschrieben worden sey <sup>(1)</sup>. Seine Angriffe konnten aber, wie gesagt, den Glauben an die Aechtheit des Buches nicht erschüttern. Die Zweifel, welche Spinoza in Beziehung auf die ersten fünf Kapitel geäußert hat, betrafen nicht die Glaubwürdigkeit des Inhalts, sondern die Zeit, wann sie mit den Weissagungen in ein Ganzes vereinigt wurden <sup>(2)</sup>. In den neuern Zeiten hat Hezel Kap. I—VI. Michaelis Kap. III—VI. in Zweifel gezogen <sup>(3)</sup>; das ganze Werk haben dem Daniel abgesprochen Corrodi, Eichhorn, Bertholdt, de Wette, Griesinger, Bleek und Kirms <sup>(4)</sup>, und dasselbe für das Werk eines in den Zeiten der Makkabäer lebenden Juden erklärt; der damit seine kühnen und kämpfenden Volksgenossen habe aufzichten wollen.

Indeß fehlte es auch nicht an Bertheidigern der Aechtheit des Buches. Lüdewald bestritt in einem eigenen Werke die Ansicht Hezels. Stäudlin unterwarf die von Corrodi und Eichhorn gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe einer strengen Prüfung, und zeigte, daß sie das Gewicht nicht haben, welches man ihnen

(1) Die Beweise für diese Behauptung hat Porphyrius im zwölften Buche seines wider die Christen geschriebenen aber verloren gegangenen Werkes niedergelegt, von welchen Hieronymus in seinem Commentare über Daniel die vorzüglichsten angeführt hat.

(2) Spinoza, tract. theol. polit. Cap. X. Cf. Dan. Huetius, Demonstrat. evang. Prop. IV.

(3) Hezel, die Bibel übersetzt u. s. w. 2te Ausg. Bd. VI. S. 741 fg. Michaelis in den Anmerk. zur Bibel. X.

(4) Corrodi Beleuchtung des Bibelcanons Bd I. S. 75. ff. Gesch. des Chiasmus I. S. 247. ff. — Eichhorn, Einleit. 3te und 4te-Ausg. S. 614—616. — Bertholdt, Daniel neu übers. und erklärt. 1806—8. Erste Hälfte. S. 22. ff. Einleit. S. 1511 ff. — de Wette, Einleit. S. 255. 5te. Ausg. S. 352 ff. — Griesinger, neue Ansicht der Aussäe im Buche Daniel. 1815. — Bleek in der theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. III. S. 171 ff. — Kirms, commentatio historico-critica, exhibens descriptionem et censuram recentium de Danielis libro opinionum. Jen. 1828.

beilegte. Jahn und Derefer haben mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Aechtheit des ganzen Buches zu erweisen gesucht. Den gründlichsten jedoch und gelehrtesten Apologeten fand Daniel an Hengstenberg <sup>(1)</sup>.

Die Gründe, welche die Gegner der Aechtheit für ihre Ansicht geltend machen, sind verschiedener Art, lassen sich aber auf zwei Klassen zurückführen: 1. Kennzeichen einer sehr späten Zeit (Anachronismen); 2. Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhaltes des Buchs.

#### §. 28. Vorgebliche Kennzeichen einer sehr späten Zeit.

Als Kennzeichen einer spätern (nachdanielischen) Zeit werden angeführt: a. der mit griechischen Wörtern gemischte Chaldäismus; b. der tief gesunkene Hebraismus; c. die Angelologie und Christologie; d. die Ethik und Ästhetik; e. die Stelle des Buchs im Kanon und die Hinweisung auf eine Sammlung prophetischer Schriften; f. das Stillschweigen Jesu Sirachs von Daniel; g. historische Unrichtigkeiten.

Enthält das Buch Anachronismen und historische Unrichtigkeiten, in die ein Mann, wie Daniel nicht verfallen konnte, so ist es, im Falle dieselben nicht etwa Zusätze von späterer Hand sind, nicht von Daniel. Sind aber nun die Stellen, die für Anachronismen und historische Unrichtigkeiten ausgegeben werden, wirklich solche?

a. „Es kommen im Buche Daniel griechische Wörter vor, die an keine frühere Abfassung denken lassen, als, den höchsten, aber immer noch unwahrscheinlichen Fall angenommen, gegen die Mitte der Regierung des Darius Hystaspis, zu welcher Zeit Daniel nicht mehr gelebt haben kann. פהגם, προτιμοι, פתעגמא, קיהרוס, סבכא, סאמ-“

---

(1) Föderwald, die 6 ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft. 1787. — Stäudlin, neue Beiträge zur Erläut. der bibl. Propheten S. 93 ff. — Jahn, Einleit. II. S. 624 ff. — Derefer, die Propheten Ezechiel und Daniel übers. S. 228 ff. — Hengstenberg, die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. 1831. — Nach Hengstenberg übernahm sogleich auch Hävernick die Vertheidigung der Aechtheit Daniels; vergleiche dessen: Commentar über das Buch Daniel, Hamb. 1832. Seite XXXVI ff., und dessen: Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamb. 1838.

βραχ, כורמסיה συμφωνια, סכנר, ψαλτηριον, פטיש, πετασος, νομισμα“ (1). Von diesen Wörtern sind diejenigen, welche allein entscheidend wären, nicht griechischen, sondern asiatischen, und zwar semitischen oder medo-persischen Ursprungs. So findet sich פרהמים Pardomim Magnaten in der pehlvischen und persischen Sprache (2); persischen Ursprungs ist נבזבה von نوازان und نواز Gift (3). פתגם, פתגם ist nicht das griechische φθγμα, sondern ein alt-semitisches im Hebräischen (Pred. VIII. 11. Esth. I. 20.) und im Chaldäischen (Esu. V. 7.) vorkommendes Wort; dasselbe gilt von כרד, welches im Chaldäischen, Syrischen und Arabischen das gewöhnliche Wort für verkünden ist. פטיש ist weder der Bedeutung noch dem Ursprunge nach das griechische πετασος, denn es bedeutet nicht Hut, sondern ist nicht semitisch und stammt von פטש ausdehnen, sich ausdehnen, daher פטיש Hammer Jes. XLI. 7. Jer. XXIII. 29. L. 23. فطيس Streckhammer. Rein anderes griechisches Wort findet sich also im B. Daniel, als einige Namen musikalischer Instrumente, deren Ableitung noch ungewiß ist, die aber auch in dem Falle, daß sie griechisch sind, nicht für Anachronismen gelten können, da der Annahme nichts entgegensteht, daß die Oberasiaten auf ihren Handelszügen nach Vorderasien die im B. Daniel genannten Instrumente bei den musikliebenden Joniern kennen gelernt und mit ihren Benennungen in ihr Land verpflanzt haben (4).

b. „Die Sprache in den fünf letzten Kapiteln sinkt noch unter den Hebraismus der allerjüngsten Bücher im alttestamentlichen Kanon herab“ (5). Wäre auch der Abfall der Sprache wirklich so groß, als er hier behauptet, aber nicht bewiesen worden ist,

(1) Bertholdt, Daniel u. s. w. S. 24. Einleit. S. 1533.

(2) Bohlen, Symbolae ad interpret. S. Sc. ex ling. Pers. p. 20.

(3) Ebendas. p. 26. Ueber das Eindringen persischer oder medischer Wörter ebendas. S. 19.

(4) de Wette selbst hebt die Beweisraft dieses Grundes, nachdem er kaum recht Gewicht auf ihn gelegt, wieder auf mit den Worten: „Möglich ist aber allerdings, daß griechische Instrumente und deren Namen den Babyloniern um diese Zeit bekannt sein konnten“ (Einleitung S. 356.). In diesem Falle kann ja ihr Vorkommen im Buch Daniel offenbar nichts gegen Daniel'sche Abfassung beweisen. D.

(5) Bertholdt B. D. 27. Einleit. 1536.

so verliert doch der davon hergenommene Einwurf gegen die Authentie Daniels, wenn wir Folgendes bedenken, seine Beweiskraft. Ezechiel brachte sein ganzes Leben unter Volksgenossen zu; sein Beruf veranlaßte ihn, im hebräisch Sprechen und Schreiben sich oft zu üben, und sein ausgezeichnetes Talent gab ihm das Vermögen, gut zu schreiben; zudem war er in der Lage, und wie aus seinen Vorträgen erhellt, benützte er sie auch, die klassischen Werke seiner Nation zu lesen; dennoch ist seine Schreibart entartet und tief unter der der frühern Schriftsteller seiner Nation. Daniel wurde sehr jung dem väterlichen Boden entrissen, mit einigen ebenfalls sehr jungen Gefährten an einen fremden Hof gebracht und für dessen Dienst und in dessen Sprache unterrichtet und eingeübt. Diese fremde Sprache wurde von ihm, als einem Beamten des Hofes bis zu seinem Ableben gesprochen und die heimische verdrängt. Kann es nun befremden, wenn Daniels hebräischer Ausdruck, dessen er sich in seinem hohen Alter wieder bedient, die Reinheit nicht hat, die sich noch in den Schriften jüngerer, aber in der Sprache geübter Schriftsteller seines Stammes findet? Würde es nicht im Gegentheile auffallend seyn, wenn Daniels Schreibart nur so rein wäre, als die des so jungen aber sprachgeübten Malcachi? (¹).

---

(1) Bgl. Hengstenberg a. a. D. S. 19.

\* de Wette macht noch in der neuesten Ausg. seiner Einleitung gegen Daniel gelten, daß „chaldäische und persische Wörter“ in dem Buche vorkommen, daß „die Schreibart theils nachlässig, unbeholfen und undeutlich, theils kostbar und gesucht“ sei, daß der Artikel öfters weggelassen, das apocopirte und abgekürzte Fut. poetisch gebraucht, der Pentateuch, so wie auch Ezechiel und das Buch Nehemia, benützt werde (S. 355 f.). — Allein über die chaldäischen und persischen Wörter werden wir nach dem eben Gesagten nichts mehr zu bemerken brauchen, da es sich um einen am babylonischen Hofe lebenden Propheten handelt. Was sodann die Bemerkungen über die Schreibart betrifft, so beweisen sie, selbst wenn wir ihre volle Richtigkeit voraussetzen wollen, gegen Daniel erst dann, wenn zuvor bewiesen sein wird, daß Daniel's Schreibart von ganz anderer Art gewesen sei, welchen Beweis wir schwerlich zu erwarten haben. Vollends lächerlich ist es aber, wenn auch noch die Benützung des Pentateuchs gegen Daniel zeugen soll, da doch derselbe nach de Wette's eigener Versicherung jedenfalls zu Josia's Zeit vorhanden war. Was endlich von der Benützung Ezechiel's und Nehemia's gesagt wird, beruht auf einer Täuschung. Die aus Ezechiel und Daniel parallelisirten Stellen (Dan. VIII. 26. Ezech.

c. Die Engellehre im Buche Daniels soll dem Zeitalter des Propheten widersprechen. Sie finde sich nämlich in demselben schon in ihrer ganzen Ausbildung, die sie erst nach Darius Hystaspis, erhalten habe. Es sey schon von sieben Erzengeln (IV. 14. VII. 16. IX. 21. 28. X. 18. XII. 11.) die Rede, wozu die Juden die sieben Amfchaspands der Parsen gemacht haben; mit diesen sey aber die Lehre der Parsen erst nach Darius Hystaspis bereichert worden (1). Diese Argumentation gründet sich auf die Meinung, a. daß die in den spätern Büchern der Bibel vorkommende Engellehre ausländischen und zwar parssischen Ursprungs sey; b. daß die Lehre Zoroasters vor Darius Hystaspis unbekannt gewesen, endlich c. daß die im B. D. vorkommende Vorstellung von den Engeln und ihren Berrichtungen dem spätern Volksglauben der Juden entlehnt sey.

Die Unrichtigkeit der Behauptung, daß die Engellehre des A. T. überhaupt ausländischen Ursprungs sey, zu erweisen, ist weder dieses Ortes, noch nöthig, da sie längst erwiesen ist; es handelt sich hier allein davon, ob die Vorstellung vom Alter der parssischen Lehre richtig sey. Bertholdt nimmt mit Hyde, Anquetil du Perron, Kleuter, Herder und Joh. Müller an, daß der König Ke Gustasp, dem nach den Zendbüchern Zoroaster sein Gesetz überreichte, Darius Hystaspis sey. Wäre dieses auch wahr, so folgte daraus noch nicht, daß die parssische Lehre vor diesem Könige unbekannt gewesen sey, denn sie war schon längst da; Hom. hatte sie vor Zoroaster gelehrt, und sie wurde von letzterm nur reformirt, erweitert und in Schrift gebracht. Aber es ist nicht richtig, daß Ke Gustasp und Darius Hystaspis eine und dieselbe Person seyen. Drei ausgezeichnete Forscher, Faucher, Lychsen und Heeren haben mit überwiegenden Gründen dargethan, daß Zoroaster spätestens unter Snyarares I. gelebt habe; ja

---

XII. 27., Dan. X. 5. Ezech. XI. 2., Dan. X. 6. Ez. I. 7.) haben je ein paar Ausdrücke mit einander gemein, die sich aber dem Daniel, ganz abgesehen von Ezechiel, zunächst und von selbst darbieten mußten, sobald er kurz und deutlich sagen wollte, was er sagte. Zwischen Dan. IX. und Nehem. IX. aber können wir das Verhältniß der Entlehnung nicht entdecken, und wären daher um so begieriger auf den Beweis, daß die zu beweisende Entlehnung nicht etwa von Seite Nehemia's Statt gefunden habe.

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1640.

Rhode hat es höchst wahrscheinlich gemacht, daß Zoroaster noch weit über Moses zu setzen sey <sup>(1)</sup>. In jedem Falle war die persische Lehre schon längst unter den Völkern, unter und neben welchen Daniel lebte. Uebrigens kommt in den von Bertholdt angeführten Stellen keine Anspielung auf die sieben Amshaspands vor; erst in einem spätern Buche wird von einem Engel gesagt, daß er einer der sieben sey, welche den Thron Gottes umgeben. Die Meinung endlich, daß der Verfasser des B. D. die Vorstellung von den Engeln als Schutzgeistern dem Volksglauben der spätern Juden entnommen habe, hat schon Jahn durch die Bemerkung widerlegt, daß im Gegentheile diese späteren Vorstellungen, die sich in ihrer Entstellung als Copien zu erkennen geben, aus Daniel entlehnt sind <sup>(2)</sup>.

Von nicht größerm Gewichte ist der von der Christologie hergenommene Einwurf. Die Christologie des Buches Daniel, sagt Bertholdt, verräth nicht nur dadurch eine spätere Zeit, daß der Messias (VII. 13. 14.) als ein überirdisches Wesen dargestellt, sondern auch darin, daß die Auferstehung der Todten mit ihr verbunden ist (XII. 1. 2.), woran man zu Daniels Zeit noch nicht dachte <sup>(3)</sup>. — Daß der Messias ein überirdisches Wesen, daran dachte man allerdings schon zu Daniels Zeit, denn daran dachte schon der Prophet Micha, welcher einen Messias verheißt, dessen Ursprung von Ewigkeit her (V. 1.) <sup>(4)</sup>. Auch die Idee der Auferstehung ist nicht so neu; ist auch die Schilderung der Auferweckung der Todten Israels bei Ezechiel XXXVII. 1—14. nur symbolisch von der Wiederherstellung des Volks zu verstehen, so zeigt die Darstellung den Glauben an das, aus welchem das Bild entlehnt ist, wie schon Hieronymus zu dieser Stelle bemerkt hat <sup>(5)</sup>. Eben so beweist die Stelle Jes. XXVI.

(1) Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionsystem der alten Aegyptier, Meder und Perser oder des Zenvolks S. 60—111. wo zugleich die Ansichten der oben genannten Gelehrten angeführt und beurtheilt sind.

(2) Jahn a. a. D. S. 649. Vgl. auch Hengstenberg a. a. D. S. 158 f.

(3) Bertholdt B. D. I. S. 31. Einleitung. S. 1540.

(4) מִיָּמֵי עוֹלָם Imo a diebus aeternitatis, i. e. priusquam natus fuerit, jam ab aeterno existit. Indicatur Messiae divina origo et natura. Rosenmüller, Schol. in h. l. Vgl. auch A. L. Z. 1836. Nr. 73. S. 382.

(5) Hengstenberg a. a. D. S. 155.

21. selbst bei der Annahme, daß sie einem nichtjesajanischen Stämme angehöre, das Vorhandenseyn der Lehre an die Auferstehung der Leiber bereits im Exil.

d. Im B. Daniel ist die Rede von der unwiderstehlichen Kraft des Almosens, einer ethischen Idee, die auf weit spätere Zeiten herabweise <sup>(1)</sup>. Die Stelle, auf die man sich beruft ist IV. 24. חֲסִידָא בְּצִדְקָא פִּרְק וְנִיתָהּ בְּמֶחֱן עֵינַן. Hierbei ist zu bemerken, daß das Wort צִדְקָא Gerechtigkeit heißen kann, und in diesem Zusammenhange wahrscheinlich so heißt, in welchem Falle der Einwurf wegfällt; doch nehmen wir es in der Bedeutung Almosen, d. i. Freigebigkeit gegen Dürftige, so wird die Kraft derselben bei Daniel nicht unwiderstehlicher geschildert, als bereits bei Jesaja LVIII. 7–10., wo Erlassung der Sündenschuld und fortdauerndes Glück als Folge der Freigebigkeit dargestellt wird. — Unbegreiflich ist, wie man in der Stelle I. 12–16. eine Daniels Zeitalter fremde Asketik hat finden wollen. Vier in der Ehrfurcht gegen das väterliche Gesetz erzogene Jünglinge kommen an einen fremden Hof, wo man ihre religiösen Ueberzeugungen schont. Nur in der ihnen dargereichten Nahrung liegt Gefahr, denselben untreu werden zu müssen; sie bitten daher, nicht von der Speise des Königs, die mit unreinen Bestandtheilen gemischt seyn könnte, essen zu müssen, sondern nur solches genießen zu dürfen, was nach ihrem Gesetze rein war. Ist diese Erzählung nicht natürlich, voll innerer Wahrheit, und wird sie nicht durch die Stelle Ezech. IV. 14. bestätigt?

Um die Stelle VI. 11. zu einem Beweise gegen die Aechtheit des B. Daniel machen zu können, hat man sich nicht gescheut, dieselbe zu entstellen und Dinge in sie hineinzulegen, welche ihr fremd sind. Weil Daniel des Tages dreimal zu Gott betet, so soll dieses dreimalige Beten die Apostig. II. 15. III. 1. X. 4. erwähnte Sitte seyn, um die dritte, sechste und neunte Tagesstunde entweder im Tempel, oder in der Synagoge oder zu Hause sein Gebet zu verrichten; und doch findet sich kein Wort in der Stelle, um welche Zeit Daniel gebetet habe, sondern es heißt nur: dreimal des Tages דְּמִיָּן תַּלְתֵּי בְּרִמָּה, eine Sitte, die schon der Psalmist beobachtet hat (Ps. LV. 18.). Wenn dann noch behauptet wird, daß die schon zu Salomo's Zeit

(1) Bertholdt, Einleitung. S. 1539. B. D. I. S. 30.



(1 Kön. VIII. 44. 48.) herrschende Sitte, beim Gebet sein Gesicht nach Jerusalem zu richten, zu Daniels Zeit nicht in Anwendung kommen konnte, weil der Tempel, um welches willen man diese Stellung annahm, im Schatte lag, und die Glanzgegenwart Gottes sich vom h. Berge entfernt hatte (Ezech. VIII. 12. IX. 9.) <sup>(1)</sup>, so verräth dies Unkenntniß des menschlichen Herzens und der Bibel. Das erste brauche ich für solche nicht zu beweisen, die zu fühlen im Stande sind, und wissen, wohin Auge und Herz der dem väterlichen Boden Enttriffenen in den Stunden einsamer Betrachtung und des Gebetes sich zu richten pflegt; das zweite beweisen Ps. CII. 14. 15. CXXI. 1.

e. Wäre das Buch Daniel — sagen die Gegner einstimmig — ein Werk des Propheten dieses Namens, so müßte es im Kanon seine Stelle neben den Propheten einnehmen, diese nimmt es aber im jüdischen Kanon nicht ein, sondern es ist in die letzte Abtheilung, unter die Hagiotographa verwiesen, was nicht anders zu erklären ist, als daß die Klasse der Propheten bereits geschlossen war, daß aber eben darum das Buch Daniel jünger als die Weissagungen der jüngsten Propheten seyn muß.

Nichts kann übereilter seyn als dieser Schluß. Denn gesetzt, das Buch Daniel sey erst in den Tagen der Makkabäer zum Vorschein gekommen, so haben es die Juden entweder für unächt gehalten oder für ächt; im ersten Falle gestatteten sie ihm in keine Klasse ihrer h. Schriften den Eintritt; im zweiten Falle hinderte sie nichts, die zweite Klasse, war sie geschlossen, wieder zu öffnen, und dem Buche seinen ihm gebührenden Platz anzuweisen, denn auch die dritte Klasse war zur Zeit der Makkabäer geschlossen, und mußte wieder geöffnet werden, sollte dem Buche in derselben seine Stelle werden. Die gegenwärtige Stellung des Buches muß also einen andern Grund haben als die vorgebliche späte Abfassung desselben <sup>(2)</sup>.

Hengstenberg glaubt, Daniel sey in die dritte Klasse gesetzt worden, weil er nur ein Prophet der Gabe, nicht aber dem Amte nach gewesen sey <sup>(3)</sup>. Verdanke nun das Buch seine gegenwärtige Stellung dieser Unterscheidung oder andern Vorstel-

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1539.

(2) Hengstenberg a. a. D. S. 26.

(3) A. a. D. S. 28.

lungen der Juden <sup>(1)</sup>, ursprünglich war sie nicht und beweist somit nichts gegen die Authentie. Josephus kennt sie noch nicht, denn nach ihm enthält die letzte Klasse nur vier Bücher, Gesänge auf Gott und Lebensregeln enthaltend; Daniel stand also nicht in der dritten sondern in der vorhergehenden Klasse. Daß diese Anordnung nicht etwa eine ihm eigene Classification ist, wie Eichhorn vermuthet, geht aus der Aufzählung bei Origenes hervor, bei welchem die Psalmen, die Sprüche, der Prediger und das Hohelied auf die historischen Bücher folgen, und Daniel unter den Propheten steht <sup>(2)</sup>. In derselben Gesellschaft steht er auch bei Epiphanius.

Mit der Stellung des Buches im Kanon bringen die Bestreiter der Aechtheit die Hinweisung auf eine Sammlung prophetischer Schriften in Verbindung. Daniel citirt nämlich den Propheten Jeremia (IX. 2. vgl. Jerem. XXV. 11. 12. XXIX. 10.) und bedient sich dabei des Ausdrucks: ich habe in den Schriften gelesen בְּסֵפֶר. Daraus soll nun folgen, daß dieses Kapitel und somit das ganze Buch von Daniel nicht herrühren könne, weil הַסְפָּרִים die ganze Sammlung biblischer Bücher bezeichne, die zu Daniels Zeiten noch nicht vorhanden war. Daß הַסְפָּרִים die Sammlung sämtlicher biblischer Bücher bezeichne, kann mit nichts bewiesen werden; hätte ein später lebender Jude die ganze Sammlung genannt, so hätte er sich des technischen Ausdrucks בְּתוֹכָם bedient. הַסְפָּרִים bezeichnet Partikularsammlungen biblischer Schriften, deren es in den Tagen Daniels mehrere gab. Zacharia erwähnt in seiner Rede, die er an die Juden hielt, die aus dem Exil zurückgekommen waren, der frühern Propheten, und setzt demnach bei seinen Zuhörern eine Kenntniß derselben voraus, und schon

(1) Jahn a. a. D. II. 2. S. 632. Dereser a. a. D. S. 235.

(2) Etwas voreilig scheint dieser Schluß doch zu sein; nach Maßgabe des Josephus mußten auch Esther, Esra, Nehemia und Chronik unter den Propheten gestanden haben, was sich schwerlich wird annehmen lassen. Was von Origenes gesagt wird, beweist nicht viel; denn obwohl er die Bestandtheile des jüdischen Kanons angibt, so nennt er doch die einzelnen Bücher eben in derjenigen Reihenfolge, in der sie im christlichen Kanon stehen. Auch wird sich nicht annehmen lassen, daß die jüdische Classification zur Zeit des Origenes oder auch des Josephus noch eine andere gewesen sei, als die im Talmud enthaltene. S.

vor dem Exil citirten die Hofleute Jerusalems den Propheten Micha (Jerem. XXVI. 17. 18. vgl. Mich. III. 12.) (\*). Sollte man diese Erklärung wegen des Artikels nicht genügend finden, so steht der Annahme nichts im Wege, daß Daniel unter jenem Ausdrücke die Schriften seines Volkes im Allgemeinen verstanden habe.

f. Von jeher hat man auf den Umstand ein großes Gewicht gelegt, daß Jesus der Sohn Sirachs in seinem Verzeichnisse der berühmten Männer des hebräischen Volkes und namentlich in dem Verzeichnisse der Propheten den Daniel ausläßt, da er doch augenscheinlich diese Männer nach der Ordnung der Bücher, deren Verfasser sie sind, oder in welchen ihre Thaten verzeichnet sind, auführt. Dieses Stillschweigen, schließt man, ist ein augenscheinlicher Beweis, daß der Sohn Sirachs von Daniel und seinem Buche nichts wußte. Nichts ist übereilter als dieser Schluß; denn Daniel wird von einem ungleich wichtigern und ältern Manne, dem Propheten Ezechiel, erwähnt, und als ein Muster von Weisheit und Gerechtigkeit gerühmt (XIV. 14. 18. 20. XXVIII. 3.). Wollte man sagen, aus dem Stillschweigen Jesu des Sohnes Sirachs gehe doch soviel hervor, daß das Buch Daniel zu seiner Zeit nicht vorhanden gewesen sey, so ist auch dieses kein richtiger Schluß, denn erstlich hat der Siracide auch Hiob, den Ezechiel ebenfalls rühmt, übergangen, zweitens war es nicht seine Absicht, die Schriftsteller seines Volkes zu preisen, sondern überhaupt jene, welche sich um ihr Volk verdient gemacht haben, wie denn auch Caleb, Elias, Elisa, Josias, Zorobabel u. A., die sich nicht durch Schriften bekannt gemacht haben, im Verzeichnisse genannt werden (\*).

(1) Tholuf. Litter. Anzeiger. 1830. Nr. 34.

(2) Sirach hätte allerdings auch in diesem Falle den Daniel nennen können; aber er hätte noch viele andere nennen können, die er nicht genannt hat. Und daß sein Stillschweigen noch keineswegs ein Nichtwissen beweise, erhellt hinlänglich daraus, daß er auch von Esra und Mordechai schweigt, die ihm doch nothwendig bekannt sein mußten. Unter dem von Ezechiel (a. a. O.) genannten Daniel hat man zwar auch theils eine (vielleicht fingirte) Person der Vorzeit gedacht (So Bleek und de Wette, vgl. des letz. Einleit. S. 350 f.), theils einen im assyrischen Exile mehr als 100 Jahre vor Ezechiel lebenden Propheten (Ewald, die Propheten II. 560.), allein irgend haltbare Gründe für diese Ansichten wurden nicht vor-

g. Unter die Anachronismen rechnet man die Nachricht VIII. 1. 2. 27., daß sich Daniel unter der Regierung Nabonned in königlichen Amtsgeschäften, die, wie der Ausdruck lehre, in Eintreibung des Tributs bestanden, in der königlichen Burg zu Susa im Lande Elymais befunden habe; weil Elymais niemals unter der Herrschaft der chaldäischen Könige gestanden habe, und Susa erst unter Darius Hystaspis erbaut worden sey (1).

Im Allgemeinen könnte auf diesen Einwurf geantwortet werden; daß Daniel auf eben die Weise in das Land Elymais gekommen sey, wie Ezechiel nach Jerusalem, nämlich in der Vision (Ezech. VIII—XI.), und für diese Annahme haben wir eine ehrenwerthe Autorität in der syrischen Version, die durch dasjenige was Bertholdt dagegen vorbringt, nicht widerlegt wird; doch auch angenommen, Daniel sey wirklich in Elymais gewesen, der Anachronismus ist darum doch noch nicht erwiesen, denn ob das am Tigris liegende Land der Eißler, in welchem Susa lag, im dritten Jahre Nabonned dem chaldäischen Scepter unterworfen gewesen sey oder nicht, wissen wir nicht; und wäre es auch nicht unterworfen gewesen, konnte ein Beamter des Reichthums nicht ein Geschäft daselbst haben? denn daß dieses Geschäft in Eintreibung des Tributs bestanden habe, ist unrichtig, indem der Text nur sagt, Daniel habe das Geschäft des Königs gethan. — Aber wie konnte, sagt man weiter, Daniel unter Nabonned in Susa seyn, da diese Stadt nach dem Berichte des Plinius (H. N. VI. 31. ed. Franz.) erst von Darius Hystaspis erbaut worden ist? Schon Harboui hat gezeigt, daß Plinius geirrt hat, denn Susa wurde von ihm nur verschönert (Aelian. hist. animal. L. I. c. 59.). Susa war schon unter Cyrus eine Königsstadt, wo er die drei Frühlingsmonate zubrachte (Xenoph. Cyropaed. VIII. 6. Strabo geogr. XV.)

Ein Anachronismus sey endlich, sagt man, die Erwähnung des Darius Medus; denn von Darius Medus wisse die ganze medische und persische Geschichte nichts, und es sey klar, daß

---

gebracht. Es ist auch in der That nicht einzusehen, warum Ezechiel nicht auch einen noch jüngern Mann seiner Zeit selbst neben ausgezeichneten Männern der Vorzeit als ein Muster der Weisheit und Grömmigkeit sollte nennen gekonnt haben, wenn derselbe wirklich ein solches war. H.

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1541.

Cyaxares II. gemeint sey, mit welchem der Verf. des Buches D. den Darius Hystaspis verwechselt habe.

Hätte Bertholdt, der diesen Einwurf vorgebracht hat, den geraden Weg, den er in den trefflichen Untersuchungen im 4. Exkurs zu seiner Uebersetzung d. B. D. eingeschlagen hat, nicht verlassen, so wäre er nicht auf diesen Schluß gekommen. Wie kann der Umstand, daß der Name Darius der Meder weiter nicht mehr vorkommt, auffallend seyn, da erstlich auch Belschazar (Nabonned), Achaschwerosch (Astyages) Dan. IX. 1. Rambyses Ezer. IV. 6. nicht weiter vorkommen; zweitens bekannt ist, daß die Könige oft mehrere Namen hatten; eben so endlich bekannt ist, daß der Ausdruck מלך in der Zendsprache einen Herrscher bedeutet, dieser Name also auf einen medischen König paßt, wie nachher auf die persischen, von denen zwei diesen Namen trugen. Und was sagt denn das Buch von Darius Medus, das zu einem solchen Schlusse berechtigte? Darius Medus ist der Nachfolger Belschazars in der Herrschaft über Babylon. Da Belschazar ein babylonisch-chaldäischer König ist, und zwar der letzte dieses Geschlechts, weil ein Meder auf ihn folgt, so ist nach Daniel Darius der Meder der erste König der neuen medisch-persischen Dynastie, auf welchen Cyrus folgt (VI. 29.). Nun gab es zwar nach Herodot (I. 109.) Ktesias (περαικ. 2. 5.) Diodor von Sic. (II. 34.) Strabo (IX.) keinen Meder vor Cyrus; aber Herodot versichert ausdrücklich, daß es neben der seinigen noch andere Relationen gebe (I. 95.). Eine solche finden wir bei Aeschylus (Pers. V. 761.) und bei Xenophon (Cyr. I. 5. 2.). Unser Verfasser war also sehr gut von den Königen unterrichtet, welche über das große babylonische Reich herrschten. Die im sechsten Hauptstücke erwähnte Eintheilung des Reiches ist nicht mit einer andern von Darius Hystaspis vorgenommenen verwechselt worden; denn schon das medische Reich war in Satrapien eingetheilt, und sobald Cyaxares II. Babylon mit demselben vereinigt hatte, theilte er das so vergrößerte Reich nach der ausdrücklichen Versicherung Xenophons (Cyr. VIII. 6. 1 ff.) in Satrapien ein.

### §. 29. Vorgebliche Unglaublichkeit des historischen und prophetischen Inhaltes des Buches.

Sehen wir nun, ob die übrigen Einwendungen gegen das Buch und zwar gegen den historischen sowohl als prophetischen

## Kap. V. Der Prophet Daniel.

tischen Theil besser begründet stnd. Der historische Theil, sagt man, sey märchenhaft, voll Unwahrscheinlichkeiten und greßen Wunder.

1. Unglaublich sey, daß Nebuladnezar seinen Traumdeutern zugemuthet haben soll, daß sie ihm einen Traum, den er geträumt aber wieder vergessen hatte, anzeigen und deuten sollen, und daß er sie, nachdem sie seinem Wunsche nicht haben entsprechen können, zum Tode verurtheilt habe. II. 1—14.

Daß der König von seinen Weisen etwas Unmögliches verlangt habe, ist keine neue Entdeckung; dieses erkannten die Traumdeuter selbst und sagten zum Könige: kein Mensch ist auf der Erde, der die Sache, welche der König sagt, zu eröffnen vermag u. s. w. (B. 10. 11.). Aber leicht konnte der König, wenn es ihm überhaupt mit der Zumuthung ernst war, glauben, daß die Götter, welche ihren Dienern die Geschicklichkeit, Träume zu deuten, mittheilen, ihnen auch die Gabe verleihen können, einen vergessenen Traum zu erkennen. Auch ließe sich denken, der Wahnsinn habe bereits seine dunkeln Fittige über den Geist des Königs ausgebreitet, in welchem Falle die Zumuthung sowohl als die Drohung wohl begreiflich ist. Am besten lösen wir die Schwierigkeit, wenn wir annehmen, daß der Herr den Nebuladnezar wie einst den Pharao verstockt habe, damit seine Herrlichkeit durch seinen Diener kund werde.

2. Unbegreiflich sey es, daß Daniel es habe wagen können, dem Könige zu sagen, daß er der letzte Herrscher seiner Dynastie sey, und daß der König den Propheten also geehrt habe, wie II. 46 ff. berichtet wird. — Der Muth Daniels ist nichts Unbegreifliches, wenn man erwägt, daß das Erstaunen des Königs über die Offenbarung seines Traumes, und die Ahnung, daß hier die Hand eines mächtigern Gottes, als des von ihm verehrten, thätig sey, den Propheten vor Gewaltthätigkeit schützen mußte. Eben so wenig kann die Nachricht II. 46 ff. unglaublich oder auch nur außerordentlich erscheinen, wenn man betrachtet, welche Gewalt die höhere Intelligenz, in einem entscheidenden Momente erkannt, auf den Geist roher und unwissender zumal abergläubischer Menschen auszuüben vermag.

3. Ein Standbild von Gold, 60 Ellen hoch und 6 Ellen dick, sey etwas Unglaubliches. — Vom Material des Bildes abgesehen, — ist die Größe nichts Unglaubliches. Der Orient

erfügte in seinen Bildern und Denkmälern die Formen des Schönen und des Zierlichen durch das Kolossale. Beispiele liefert Aegypten an seinen Pyramiden, Obeliskten und Tempeln; nicht minder Indien an seinen Felsentempeln. Das Material betreffend, so war das Standbild wohl eine Statua *υποζυγια*, von Holz und übergoldet oder mit Goldplatten belegt, und zu einer solchen Säule war nicht soviel Gold erforderlich, als Herodes für den Tempel in Jerusalem verwendet hat. Daß diese Art Bildnerei bis zu Erfindung des Kerngusses allgemein üblich war, zeigen die heiligen Geräthe der Stiftshütte, die von Holz und mit Gold überzogen waren, und die Verfertigung selbst kleiner Götterbilder, die aus Holz geschnitten und mit edlem Metalle bedeckt waren (Jes. XL. 19.).

4. Für das Unglaublichste hat man die Nachricht gehalten, daß Rebutadnezar sieben Jahre von den Menschen entfernt, gleich den Thieren Gras gefressen haben soll, und daß er diesen seinen Zustand in einem eigenen Edicte soll bekannt gemacht haben (IV).

Man hat die Schwierigkeiten der Erzählung, welche schon Hieronymus vorgetragen hat, durch die Annahme zu mindern gesucht, daß unter den sieben Zeiten  $\text{ז'ז'ז'}$  nicht Jahre, sondern kürzere Zeiträume, etwa Monate oder Wochen zu verstehen seyen. Diese Annahme ist aber unstatthast, indem der Ausdruck  $\text{ז'ז'ז'}$ ,  $\text{ז'ז'}$  an allen übrigen Stellen des Buches Jahr bedeutet, und derselbe also an einer einzelnen Stelle nicht anders gedeutet werden darf, bloß darum, weil diese andere Deutung wünschenswerth wäre.

Sehen wir von den Mißverständnissen ab, welche diese Erzählung ohne ihre Schuld veranlaßt hat, und von den Uebertreibungen, die nur zu oft in die Erklärungen des vierten Hauptstückes unsers Buchs sich eingeschlichen haben; so verschwinden die Schwierigkeiten, die man in der Nachricht finden will; denn es stellt sich als einfache Thatsache heraus, daß der König der Chaldäer in einen Wahnsinn gefallen ist, welcher sieben Jahre gedauert hat; für Abwesenheit des Verstandes hielt seinen Zustand der König selbst, indem er seine Genesung eine Wiederkehr seines Verstandes nannte (IV. 31. 33.). Dieser Wahnsinn war der Wahnsinn der Neurer, von welchem Herodot erzählt (IV. 105.), und den man deshalb nicht hätte verspotten sollen, da auch Pencer einen ähnlichen Zustand bei den Friesländern an-

getroffen hat <sup>(1)</sup>. Nebukadnezar hielt sich nämlich für ein wildes Thier, gebärdete sich als ein solches, stürzte thierischer Nahrung zu, riß seine Kleider von sich u. d. g., Handlungen wie sie täglich in den Irrenhäusern beobachtet werden können. Beim ersten Anfälle verließ der König seine königliche Wohnung und floh dahin, wo die Thiere sich aufzuhalten pflegen, daß er da nicht gelassen, sondern verwahrt und dem Anblicke seiner Unterthanen entzogen wurde, versteht sich so sehr von selbst, daß wir keiner ausdrücklichen Versicherung im Buche bedürfen. Die Fragen, welche man weiter aufwirft, wie es möglich gewesen sey, daß während dieses Zustandes im Reiche keine Empörung ausgebrochen sey, und daß dem König nach seiner Genesung die Regierung wieder übertragen worden sey, verdienen kaum eine Antwort. Zu einer Empörung lag in dem Zustande des Königs kein Anlaß, weil die Vollstrecker des Willens des Königs die obersten Beamten am Hofe sowohl als in den Satrapien dieselben blieben, und das größte Interesse hatten, daß alles unverändert erhalten würde. In die Regierung wurde Nebukadnezar nach seiner Genesung wieder eingesetzt, weil kein Grund mehr vorhanden war, ihn davon auszuschließen. Das Edikt betreffend, sagt Hengstenberg richtig, daß dasselbe in der ersten Aufregung und unter dem noch frischen und mächtigen Eindrucke des Vorgefallenen gegeben wurde, daß die Ansicht der alten Welt vom Wahnsinn nicht mit der unsrigen identificirt werden dürfe, und daß Nabukadnezar in der Erzählung doch immer als ein Gegenstand der besondern Vorsehung Gottes erscheine <sup>(2)</sup>. Auch darf nicht übersehen werden, daß über den Zustand des Königs in dem ausgedehnten Reiche endlich die abentheuerlichsten Gerüchte umlaufen mußten, deren Berichtigung eben sowohl die Ruhe des Staats als die Ehre des Königs fordern mochte. Eine ausgezeichnete Bestätigung dieser ganzen Erzählung bleibt immer die Nachricht des Megasthenes, welche Abydenus bei Eusebius (Praepar. Evang. IX. 41.) anführt, daß Nebukadnezar auf dem Dache seines Palastes eine Weissagung von der Eroberung Babylons durch die Meder und Perser vorgetragen habe und dann verschwunden sey <sup>(3)</sup>.

(1) Ueber den Zustand der Neurer, vgl. den instructiven Aufsatz im französischen Journale le Globe: de l'insensibilité dans l'extase, à l'occasion du cancer extirpé par le docteur Cloquet, Tome VII. N. 38. 1829.

(2) A. a. D. S. 114.

(3) Hengstenberg a. a. D. S. 106 ff.



5. In den großen Wandern rechnet man 1) die Rettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen (Kap. III.); 2) die Erhaltung Daniels in der Löwengrube (VI.); 3) die unbekannte Schrift an der Wand des Speisesaales des Königs Belschazar (V.). Aber alle diese Wander sind nicht greller oder wunderbarer, als diejenigen, welche uns die Schriften des alten und neuen Testaments erzählen (1).

### §. 30. Fortsetzung.

Der Hauptbeweis jedoch, sagen die Gegner, daß das Buch nicht von Daniel verfaßt seyn könne, liege im prophetischen Inhalte des Werkes. Dieser sey, sagt man, von dem aller übrigen prophetischen Bücher auffallend dadurch verschieden, daß die Begebenheiten einer fernen Zukunft, jedoch nur bis auf Antiochus Epiphanes, auf das bestimmteste und genaueste, sogar mit Zeitrechnung (VIII. 14. IX. 25—27. XII. 11. 12.) vorhergesagt seyen, und der stitliche Geist der Ermahnung sehr wenig hervortrete (2). Es muß zugestanden werden, daß es auffallend, selbst verdächtig wäre, wenn Daniels Buch das einzige wäre, welches so specielle, genaue und an Zeitbestimmungen geknüpfte Weissagungen enthielte. Aber es ist nicht das einzige; auch die übrigen prophetischen Bücher enthalten nicht minder bestimmte und genaue Weissagungen von Begebenheiten einer noch fernen Zukunft. Sind es auch nicht so viele, dies ändert die Sache nicht; nicht die Zahl, der Inhalt allein ist hier entscheidend. Die erste ist die Weissagung des Micha V. 1. Daß der Prophet in dieser Stelle die Ankunft des Messias verkündet, unterliegt keinem Zweifel, und ist allgemein anerkannt. Eben so wenig ist zweifelhaft, daß der Prophet den Geburtsort desselben, Bethlehem, bezeichnet. Was ist nun specieller und für die menschliche Combinationsgabe unerreichbarer, als die Bezeichnung des nach den eigenen Worten des Propheten unbedeutenden Fleckens Bethlehem als Geburtsort desjenigen, dessen Ursprung von Alters her, aus den Tagen der Ewigkeit? und wie genau ist diese Weissagung nach sieben Jahrhunderten in Erfüllung gegangen? — Die zweite ist die Stelle Jes. XXXIX. 5—7. Hiskia hatte den Abgesandten

(1) Vgl. Hävernitz Comment. zu den betreffenden Kap.

(2) de Wette, Einleit. S. 364. 5te Ausg. S. 364.

des Königs von Babylon Merobach Baladan, einem, wie aus Berofus erhellt, vom assyrischen Könige abgefallenen Satrapen, seine Schätze gezeigt. Jesaja bestrafte diese Eitelkeit mit der bestimmten Verkündigung, daß einst diese Schätze nebst den Reichthümern des Königs nach Babel abgeführt werden würden. Wie genau diese Verkündigung eingetroffen ist, bedarf eben so wenig einer weitem Auseinandersetzung, als des Beweises, daß sie nicht das Werk menschlichen Scharfsinns, sondern einer höhern Offenbarung war. Denn wenn auch damals der Satrap von Babylon von seinem Herrn sich unabhängig gemacht hatte, so konnte der Prophet daraus nicht schließen, daß dies Bestand haben werde, wie es auch in der That nicht Bestand hatte; noch weniger konnte er daraus schließen, daß die babylonische Satrapie das assyrische und dann das jüdische Reich verschlingen würde, indem damals beide mächtig und blühend waren. — Die dritte Stelle endlich ist Jerem. Kap. L. LI. Die Belagerung und Einnahme Babels ist mit solcher Umständlichkeit und Genauigkeit verkündet, daß man diese Stelle eben deswegen für unächt hielt, was aber, wie oben bewiesen wurde, unstatthaft ist.

Diese Weissagungen sind allerdings an keine Zeitrechnung geknüpft; aber es mangelt auch nicht an sehr bestimmten Voraussagungen mit Zeitrechnung, die selbst noch deutlicher ist, als bei Daniel. Jesaja verkündet dem todtkranken Hiskia, daß er noch fünfzehn Jahre leben werde (Jes. XXXVIII. 5.). Daß ein solches Vorherwissen die Kräfte des menschlichen Geistes übersteigt, ist klar. — Jeremia verkündet Hananja, dem falschen Propheten und Volksverführer, daß er innerhalb eines Jahres sterben werde; und im siebenten Monate traf die Weissagung ein (Jerem. XXVIII. 16. 17.) — Nicht weniger merkwürdig ist die Weissagung desselben Propheten, daß das Exil 70 Jahre dauern werde. Diese Zahl ist nicht eine unbestimmte runde Zahl, wie man anzunehmen geneigt ist, denn diese Zeitbestimmung, rechnet man die babylonische Dienstbarkeit von der ersten Belagerung Jerusalems, und nicht von der Zerstörung der Stadt, was nach Jer. XXIX. 10. unzulässig ist (1), ist vollkommen richtig. Daß das jüdische Volk um seiner Sünden willen von feindlichen Schaaren seinem väterlichen Boden entrißen, und dann, geläutert und gebessert,

(1) de Wette, hebräisch-jüdische Archäologie. S. 46.

zurückgeführt werden würde, hatten die meisten Propheten vorhergesagt; und schon dieses Vorherwissen war in Betrachtung der großen Bestimmtheit desselben ohne höhere Offenbarung nicht möglich; wieviel weniger die Angabe des Jahres, in welchem die Zurückkehr erfolgen würde. Die Weissagungen Daniels weichen also im Wesentlichen von denen anderer Propheten nicht ab. Auch ist es eine unerwiesene Behauptung, daß die von Daniel geweissagten Begebenheiten nur bis Antiochus Epiphanes reichen; denn die Ueberzeugung der christlichen Kirche, daß Kap. IX. auf den Messias zu beziehen ist, ist bis jetzt unerschüttert geblieben.

Wunderlich ist endlich die Bemerkung, daß der sittliche Geist der Ermahnung sehr wenig hervortrete, und der Ausdruck: „War Daniel Prophet, so war er es im Geiste eines Ezechiel und Sacharja.“ Wie konnte denn der sittliche Geist hervortreten, wenn es nichts zu ermahnen gab? Daniel lebte unfreiwillig an einem abgöttischen Hofe, begleitete selbst eine hohe Stelle und hielt es in diesen Verhältnissen so wenig seines Amtes, den Geist der Ermahnung anders als in seinen Handlungen hervortreten zu lassen, als einst Joseph am Hofe der Pharaonen. Im Geiste Ezechiels und Sacharja's würde Daniel allerdings Prophet gewesen seyn, wäre er in der Mitte seiner Volksgenossen gewesen und hätte den Beruf gehabt, sie zu trösten oder zu bedrohen.

#### §. 31. Vorgebliche Tendenz des Buches Daniel.

Nichts ist also im Buche, welches zur Annahme berechtigt, daß dasselbe in eine nachdanielische Zeit zu versetzen, und darum unächt sey. Könnte nun noch gezeigt werden, daß es auch die Tendenz nicht haben könne, die man ihm unterlegt, so wäre der Beweis seiner Aechtheit so geführt, daß er kaum noch durch einige äußere Zeugnisse verstärkt werden könnte. Was nun diese Tendenz betrifft, so ist es gewiß auffallend, daß von den drei gelehrten Männern, welche in der neuesten Zeit das Buch Daniel zum Gegenstand gelehrter und tief eingehender Untersuchungen gemacht haben <sup>(1)</sup>, jeder eine andere gefunden hat; daraus geht soviel hervor, daß der Beweis der Unächtheit des Buches, der in der Tendenz der Weissagungen Daniels liegen soll, nicht son-

(1) Bertholdt, Griesinger, Bleek.

denklich schlagend ist, da diese so wenig sichtbar ist. Nach Bertholdt, dem Eichhorn hierin vorgegangen war, ist der Zweck des Buches ein historischer. Die prophetischen Stücke seyen nämlich als poetische Darstellungen der Geschichte, und die historischen als Ausschmückungen verschiedener Traditionen zur Verherrlichung Daniels zu betrachten. Griesinger fand in beiden Theilen eine moralisch-didaktische Absicht; er hält nämlich sämtliche Aufsätze des Buches für lehrreiche Dichtungen, welche die Wahrheit veranschaulichen sollen, daß Gott über alle Könige der Heiden erhaben sey, allein die Schicksale der Reiche der Erde bestimme, die Juden, seine Verehrer aus der Hand ihrer Bedrücker errette, und diese bestrafe. Bleek endlich nimmt wie de Wette und Gesenius für beide Theile eine paränetische Tendenz an. Der Verfasser des B. D. habe nämlich die unter dem Drucke des Antiochus Epiphanes seufzenden Juden zur Standhaftigkeit ermuntern wollen, indem er im ersten Theile an dem Beispiele Nebuladnezars und Belschazars das traurige Ende der Bedrücker des Volkes Gottes, und am Schicksale Daniels und seiner Gefährten die wunderbare Errettung der treuen Anhänger Jehovas anschaulich machte, dann im zweiten Theile die Hoffnung gab, daß die Herrschaft des Unterdrückers des jüdischen Volkes ihrem Ende nahe sey, und daß bald der ersohnte Retter erscheinen werde, der dem Volke Gottes und dem Dienste Jehovas auf immer den Sieg verschaffen werde.

Die Ansichten Bertholdts und Griesingers vom Zwecke des Buches haben nirgends Eingang und Beistimmung gefunden; ich enthalte mich also eines Urtheils über sie, und ziehe die zuletzt angeführte in Betrachtung. Nach derselben hat ein Jude zur Zeit, als seine Volksgenossen durch die Tyrannei des syrischen Königs Antiochus Epiphanes die entsetzlichsten Mißhandlungen um ihres Glaubens willen erlitten, es unternommen, sein Volk aufzurichten und zur Anhänglichkeit an das Gesetz und den Glauben der Väter zu ermahnen. Zu diesem Ende erdichtete er eine Begebenheit, wie zwei dem gegenwärtigen ähnliche Tyrannen wegen ihrer Frevel von Gott gezüchtigt, und einige fromme Israeliten wegen ihrer Standhaftigkeit dem Tode entrisßen worden sind. Um seinen Zweck desto sicherer zu erreichen, legte er einem dieser Israeliten Weissagungen in den Mund, daß die Theokratie bald wieder siegen werde, in der Art nämlich, daß

der Verf. bereits erfolgte Begebenheiten in Weissagungen einleitete, die als bereits eingetroffen die Wahrheit der noch nicht eingetroffenen verbürgen sollten.

Ist nun diese Erklärung der Entstehung unsers Buches so beschaffen, daß sie nichts zu wünschen übrig läßt? Mir scheint, sie leidet an nicht weniger Gebrechen, als die oben genannten, und ist vielleicht noch ungereimter, wie aus folgendem erhellt.

1) Weder der geschichtliche Theil des Buches noch die Weissagungen gewährten dem Verfasser derselben irgend einen Trost, denn er wußte, daß alles erdichtet war. Aber auch dem Volke, unter welches die Aufsätze einzeln gebracht worden seyn sollen, konnten sie keinen Trost gewähren. Setzen wir uns in die Lage desselben. Es seufzte unter dem fürchterlichsten Drucke; Tausende waren schon hingemordet; eben so viele irrten flüchtig herum, an allem Mangel leidend; das Heiligthum war entweiht; kurz das jüdische Volk der Vernichtung nahe. Ist es nun glaublich, daß einige unter das Volk gestreute Blätter mit einer bisher ganz unbekannten, völlig unbeglaubigten Erzählung, wie vor vierhundert Jahren drei Jünglinge aus einem Feuerofen, ein anderer aus einer Löwengrube errettet worden sey, auf das unglückliche Volk auch nur den geringsten Eindruck zu machen geeignet waren? und ist es denkbar, daß ein besonnener und wohlbedenkender Israelit wirklich glauben konnte, daß einige fliegende Blätter mit einer erdichteten Erzählung die Wirkung haben werden, die man als den Zweck des B. D. ansehen will? Wollte ein wohlgesinnter Mann dem unglücklichen Volke zu seinem Troste und zu seiner Stärkung Beispiele aus der Vorzeit vorführen, so bot die in den heiligen Büchern enthaltene Geschichte des Volkes Israel allgemein bekannte, beglaubigte, und ungleich passendere Beispiele dar.

2. Unpassend waren die beiden Könige Nebukadnezar und Belsazar, um an ihnen das Schicksal des Antiochus Epiphanes zu zeigen. Zwar sagt Gesenius mit voller Beistimmung de Wette's und Bleek's: „Bei den Begebenheiten und Schicksalen, die im Daniel von den Judenverfolgern Nebukadnezar und Belsazar erzählt werden, mußte der Leser im maccabäischen Zeitalter unwillkürlich an Antiochus Epiphanes denken, und dieses sollte er auch nach der Absicht des Verfassers gewiß ganz vorzüglich (').“

---

(1) Commentar über d. Jes. I. S. 52.

— Kein Mensch wurde durch die Schilderung der beiden Könige an Antiochus Epiphanes erinnert. Hatten diese Könige auch einige Aehnlichkeit mit einander, so waren sie in dem Punkte, der im gegenwärtigen Falle die Hauptsache war, im Judenhass und in der Judenverfolgung, einander unähnlich. Nebukadnezar und Belsazar waren keine Judenverfolger wie der syrische König. Dieser haßte, so lange er regierte, die Juden um ihres Glaubens willen, suchte diesen um jeden Preis auszurotten, entweichte aus Haß gegen diesen, was den Juden das heiligste und ehrwürdigste war. Nicht so Nebukadnezar. Er nimmt vier jüdische Jünglinge an seinen Hof, ehrt sie, achtet ihre Ueberzeugung und erlaubt ihnen, nach ihrer Weise zu essen (Dan. I.); ehrt Daniel, den gewissenhaften Juden, mit lieblichem Räucherwerk, nachdem er ihm seinen Traum gedeutet hatte, gibt ihm reiche Geschenke, setzt ihn und seine Gefährten als Statthalter über sein Reich, und bekennet, daß der Juden Gott der Gott der Götter sey (II. 46. ff.). Einmal zwar läßt er sich beugehen, über Daniels Gefährten wegen verweigerter Anbetung des goldenen Standbildes die Todesstrafe aussprechen, aber sogleich ist er wieder der Juden Gönner, so wie er sein Unrecht einsieht (III. 30.). Auch in Beziehung auf den Wahnsinn, in den beide Könige verfielen, sind sie einander nicht ähnlich. Antiochus Epiphanes starb in demselben; Nebukadnezar wurde davon befreit, und seine Macht und sein Glanz ward nach demselben größer denn zuvor.

Auch Belsazar ist kein Judenverfolger. Zwar läßt er bei einem nächtlichen Gelage die heiligen Gefäße des jüdischen Tempels herbeibringen, um mit seinen Gästen daraus zu trinken; er thut aber dieses nicht aus Haß gegen die Juden; denn er läßt zur Enträthselung der wunderbaren Schrift den Juden Daniel berufen, und macht ihn zur Belohnung der Deutung, so wenig tröstlich sie auch war, zum dritten Herrscher im Reiche (V.)

Eben so wenig konnten, wie schon bemerkt wurde, die Weissagungen den Zweck erreichen, den man ihnen unterlegt. Dieser Zweck soll nämlich gewesen seyn, die kämpfenden Volksgenossen durch die Aussicht zu stärken, daß der Tyrann bald seine Strafe erleiden und die Theokratie den Sieg davon tragen werde; dabei habe der Verfasser des Buches die beabsichtigten Verheißungen nur in langsamer Enthüllung hervortreten lassen, um desto sicherer

zu treffen <sup>(1)</sup>. — Diesen Zweck konnten nur die Weissagungen Kap. VII. VIII. und XII. haben; denn darin wird verkündet, daß die Opfer im Tempel Jerusalems aufhören werden, daß das Heiligthum mit seinen Dienern entehrt, nach einer gewissen Zeit aber wieder geheiligt werden würde. Noch etwas dunkel deutet auf dieses Kap. VII. hin, ganz deutlich Kap. VIII.; endlich werden sämtliche Visionen mit Verkündigung derselben Begebenheit geschlossen, und diejenigen glücklich gepriesen, welche das Ende dieser Begebenheit erreichen werden, indem dann die Todten auferstehen, und die Herrschaft über alle Reiche dem Volke der Heiligen gegeben wird. Die Dauer des Frevels, welcher am Tempel und dem Volke der Heiligen verübt werden soll, wird in allen drei Visionen nach Jahren und Tagen bestimmt: drei Zeiten und eine halbe (VII. 25.) =  $3\frac{1}{2}$  Jahre; zweitausend und dreihundert Tage (VIII. 14.) = 6 Jahre 6 Monate; drei Zeiten und eine halbe = 1290 Tage (XII. 7. 11.) =  $3\frac{1}{2}$  Jahre. Was der Verfasser des B. D. von der Zeit berichtet, wie lange kein Opfer mehr im Tempel dargebracht, und dieser entweiht bleiben würde ( $3\frac{1}{2}$  J.), stimmt vollkommen mit der Geschichte überein (1 Makk. I. 54. IV. 52. Jos. B. J. I. 1, 1.). Nun behaupten aber sämtliche Gegner der Authentie Daniels, daß diese Visionen nach dem Eintreffen der darin verkündeten Visionen niedergeschrieben worden seyen. Demnach hatte der Verfasser sein Trostbuch geschrieben, nachdem Judas der Hasmonäer den syrischen Feldherrn Tysias bei Beth Zur besiegte, sein Heer aus dem Lande getrieben und den Tempel wieder geweiht hatte (1 Makkab. IV. 29—52.), und bringen wir die Zeitangaben Dan. VIII. 14. XII. 12 und die Stellen VIII. 25. XI. 45 in Verbindung, noch später, einige Jahre nämlich nach dem Tode des Königs <sup>(2)</sup>. Zu dieser Zeit bedurfte es aber keines Trostes mehr; der Sieg der Theokratie war errungen, das Heiligthum war vom Frevel gereinigt und gesetzmäßige Opfer dampften wieder auf seinen Altären; kostete es auch noch einige Anstrengungen, die Feinde vollends aus dem Lande zu treiben, so sah doch jeder Israelit, daß sie nicht zu groß seyn dürften, und wie konnte ein nach der Tempelweihe und nach dem Tode des Antiochus leben-

(1) de Wette, Einleit. S. 367. 5te Ausg. S. 300.

(2) Bertholdt, d. B. D. II. S. 501.

der Israelit die Weissagung sich erlauben, daß unmittelbar nach dem Siege der Theokratie die Todten auferstehen und alle Reiche der Welt den Israeliten untergeben seyn würden, da in der Gegenwart nichts davon zu sehen war (¹).

### §. 32. Unmöglichkeit der Entstehung im Zeitalter der Makkabäer.

Läge aber auch in dem Buche selbst der Beweis nicht so klar, daß ihm die Tendenz fremd ist, welche man ihm unterlegt, es wäre nichts desto weniger wahr, daß das Buch Daniel nicht erst in der makkabäischen Periode verfaßt worden ist, denn wäre dieses der Fall gewesen, so nähme es seine Stelle nicht im Kanon der Juden ein. Man hat zwar geglaubt, die Schwierigkeiten beseitigt zu haben, welche die Stelle des Buches im Kanon der Annahme, daß es im makkabäischen Zeitalter verfaßt worden, entgegen setzt; aber man hat sich getäuscht, sie sind nicht beseitigt, und können nicht beseitigt werden. Bleek hat diese Schwierigkeiten am aufrichtigsten zugestanden, und sich auch die meiste Mühe ge-

---

(1) Diese Beweisführung ist auch noch gegen die neuesten negativen Erörterungen über Daniel von de Wette (Einleitung S. 353.) und von Ewald (die Propheten des A. B. II. 565 ff.) ausreichend. de Wette hat in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung den Beweis für die Unächtheit des Buches Daniel im Ganzen auf demselben Punkte gelassen, wo er sich schon in der vorherigen Ausgabe befand. Und von Ewald, der bis gegen die letzte Zeit des Antiochus Epiphanes hin ebenfalls, wie de Wette u. A., *vaticinia ex eventu* findet, und sofort um diese Zeit, „wo die Verfolgungen dieses Wüthrichs am heftigsten rasten“, das Buch entstanden sein läßt (wer mochte es da wohl schreiben und veröffentlichen?), zur Ermuthigung der Schwachen und Verzagenden, setzt theils das Ergebniß der negativen Kritik als haltbar voraus, theils baut er seine besonderen Ansichten auf Voraussetzungen, die uns höchst willkürlich und unglaublich vorkommen. Ersteres ist namentlich der Fall, wenn ein älteres Buch Daniel, aus dem erst das kanonische entstanden sei, und in jenem sogar noch die Andeutung von vier andern Reichen als in diesem angenommen wird (S. 561.); Letzteres, wenn gesagt wird, der Verf. des Buches sei zu der Voraussetzung berechtigt gewesen, „daß seine Zeit die hier angewandte Kunst recht wohl verstehen“ und somit zwischen ihm und dem Propheten selbst wohl unterscheiden werde, denn diese Unterscheidung machte ja seine Zeit gerade nicht, sondern betrachtete, soweit historische Zeugnisse hierüber Aufschluß geben, Daniels Weissagungen als von ihm selbst herrührend (Dengstenberg, Beiträge L. S. 2 f.).



geben, sie zu beseitigen. Er bemerkt, daß schon zweimal der Fall vorgekommen sey, daß die bereits abgeschlossene Sammlung der heiligen Bücher durch Einreihung späterer Schriften erweitert worden sey, das erstemal als Nehemia nach 2 Makk. II. 13. die historischen, prophetischen und poetischen Bücher mit dem Pentateuch vereinigt habe; das zweitemal, als die BB. Esra, Nehemia, Chronik und Esther in den Kanon kamen; es also als möglich gedacht werden könne, daß es mit dem Buche Daniel eine ähnliche Bewandniß haben könne, wenn dieses auch wirklich erst unter Antiochus Epiphanes zum Vorschein gekommen war.

Es ist nicht richtig, daß es mit Daniel, auch wenn er erst unter Antiochus Epiphanes zum Vorschein gekommen war, eine ähnliche Bewandniß haben können; die Fälle sind sehr verschieden. Als Nehemia die prophetischen und poetischen Bücher mit dem Pentateuch vereinigte <sup>(1)</sup>, waren jene entweder schon längst da, beglaubigt und allgemein bekannt, wie die BB. Josua, der Richter, die vorerilischen Propheten, die Sprichwörter u. a.; oder sie wurden aus kleinern Sammlungen in größere gebracht, wie die Psalmen, und die ganze Prophetensammlung. Den zweiten Fall betreffend, so trugen die Bücher Esra und Nehemia ihre Beglaubigung in sich, sie waren aus den eigenhändigen Aufschreibungen dieser beiden allgemein bekannten Männer entstanden; das Buch Esther fand seine volle Beglaubigung in der Feier des Festes Purim, an dem alle Jahre jeder Jude Theil nahm; die Chronik endlich war größtentheils aus schon vorhandenen kanonischen Büchern geschöpft.

Ganz anders verhielt es sich mit Daniel. Nach den Vorstellungen der Gegner der Aechtheit des Buches war ein ganz neuer Prophet entstanden, welcher vor mehr als vierthalb Jahrhunderten Weissagungen vorgetragen hatte, von denen aber vorher nie jemand etwas gehört hatte. Ist es nun denkbar, daß ein solches Buch in der Sammlung der heiligen Bücher, gesetzt auch sie hätte noch eine Erweiterung zugelassen, eine Stelle haben finden können? Ist es möglich, daß die Weisen und Priester Israels so stupid und unbesonnen gewesen sind, daß sie ein Buch, vor-

---

(1) Uebrigens sagt dies jene Stelle 2 Makkab. II. 13. nicht so allgemein.

geblich im Exil verfaßt, aber ihren Vätern unbekannt geblieben, ohne Prüfung seiner Glaubwürdigkeit, der Art und Weise seines Bekanntwerdens u. s. w. jenen Werken angereicht haben, für welche ein rechtschaffener Israelit sein Leben zu lassen keinen Anstand nehmen durfte? In einer bewegten Zeit, sagt man, konnte ein solches Buch leicht in die andern sich eindrängen. Keineswegs. Erscheinen konnte es wohl, aber nicht in den Canon bringen. Eben in einer bewegten, drangsalvollen Zeit hütet man sein Kleinod am eifersüchtigsten.

### §. 33. Zeugnisse für eine frühere Entstehung.

Das Resultat der bisherigen Untersuchungen wird bestätigt durch zwei Zeugnisse, daß das Buch vor der makkabäischen Zeit den Juden bekannt gewesen ist. Das erste findet sich bei Josephus, welcher erzählt, daß die Juden Alexander dem Großen bei seiner Ankunft vor Jerusalem die Weissagungen Daniels vorgezeigt haben <sup>(1)</sup>. Man hat zwar diese Erzählung für erdichtet gehalten, aber mit Unrecht. Was Josephus vom Zuge Alexanders nach Jerusalem und von seiner Aufnahme daselbst berichtet, wird durch ausdrückliche historische Zeugnisse bestätigt <sup>(2)</sup>. Josephus hatte also zuverlässige Quellen vor sich; in diesen Quellen, die das die Juden vorzugsweise Interessirende enthielten, fand sich auch die Nachricht von der Vorweisung Daniels. Mit welchem Grunde will man den einen Bestandtheil einer historischen Quelle, die ein geachteter Schriftsteller für zuverlässig hält, für ächt, den andern für unächt erklären? <sup>(3)</sup>.

Das zweite nicht minder wichtige Zeugniß ist in der Rede des sterbenden Mattathias (1 Makk. II. 59. 60.) enthalten; indem darin der alte Mann seinen Söhnen, sie zur Tapferkeit und zum Vertrauen auf Gott zu ermuntern, unter andern Beispielen auch das Daniels und seiner Gefährten vorhält. Es ist offenbar, daß die Errettung Daniels und seiner Gefährten aus Todesgefahren von Mattathias als eine sehr alte, seinen Söhnen längst bekannte Begebenheit angeführt wird. Wäre diese demselben auch

(1) Joseph. Antig. XI. 8. 5.

(2) Arrian. exped. Alex. L. II. c. 25. Justin. XI. c. 10. Hecataeus bei Josephus c. Ap. II. 4.

(3) Hengstenberg a. a. O. S. 277. ff.

nur als eine Sage bekannt gewesen, wie Bertholdt annimmt, so widerlegte sie dennoch die Ansicht der neuesten Gegner der Authentie D., daß diese Errettungsgeschichten erfunden seyen, um die bußenden Juden zur Standhaftigkeit zu ermuntern. Aber Mattathias hatte seine Nachricht nicht aus der Volks Sage entlehnt, denn er nennt Daniel und seine Gefährten in Gesellschaft anderer Glaubenshelden, deren nur die heiligen Bücher erwähnen; aus diesen entnahm er auch, was er von Daniel anführt; und da kein anderes biblisches Buch dieses enthält, als das Buch Daniel, so folgt, daß dieses vor der makkabäischen Zeit im Kanon war.

Bleek will zwar dieses Zeugniß durch die Behauptung unbrauchbar machen, daß der Verfasser des Buches der Makkabäer die Rede des Mattathias erdichtet habe. Diese Behauptung ist aber unstatthaft; denn die Rede hat keine Analogie mit solchen, welche die griechischen und römischen Historiker Königen, Feldherren und Staatsmännern, die mehrere Jahrhunderte vor ihnen gelebt hatten, in den Mund zu legen pflegen, um ihre eigene Eloquenz zu zeigen. Mattathias Rede wurde nebst seinen Thaten zu einer Zeit niedergeschrieben, als die Söhne derer noch lebten, an welche der sterbende Held seine Rede gerichtet hatte.

Steht es nun fest, daß das Buch Daniel vor den Zeiten der Makkabäer unter den heiligen Büchern seine Stelle hatte, so ist erwiesen, daß es das Werk eines Propheten, und zwar desjenigen sey, den es selbst als seinen Verfasser nennt, Daniels (1).

### §. 34. Entstehungsweise des Buches Daniel.

Es entsteht nun die Frage, ob Daniel das Buch, welches seinen Namen trägt, auch in der Gestalt herausgegeben habe, in der wir es gegenwärtig besitzen. Der gelehrte Recensent von Hengstenberg's oft genanntem Werke über die Authentie d. B. Daniel in der Freiburger Zeitschrift Hft. VI. S. 167. ist der Meinung, daß die Vorsagungen Daniels von zwei von Daniel verschiedenen Personen gesammelt worden seyen, wovon die erste die Vorsagungen bis zum X. Hauptst., die andere die folgenden gesammelt und den ersten angeschlossen habe. Auch ich halte es für wahrscheinlich, daß das Buch Daniel erst später und in der

---

(1) Noch einige weitere positive Gründe für die Authentie hat Hengstenberg angegeben S. 258 ff.

Art entstanden ist, daß ein Israelit die eigenhändigen Aufschreibungen des Propheten, nämlich die Weissagungen zusammengestellt, und dieselben mit Einleitungen, enthaltend geschichtliche Nachrichten über die Person Daniels herausgegeben habe. Die Gründe für diese Annahme liegen erstlich in der Stelle I. 21. „Und Daniel war bis zum ersten Jahre Cores, des Königs,“ die Daniel nicht niedergeschrieben haben kann (1); zweitens in gewissen Schilderungen der Eigenschaften Daniels wie I. 19. 20. VI. 4., die wohl im Munde eines Referenten, aber kaum im Munde dessen, der seine Schicksale erzählt, denkbar sind; drittens in dem chronologischen Versehen I. 1. Zwar hat Hengstenberg mit großer Gelehrsamkeit und später wieder der schon genannte Recensent zu beweisen gesucht, daß Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims Jerusalem belagert und den König in seine Gewalt bekommen habe, aber es ist ihnen nicht gelungen und konnte ihnen nicht gelingen, weil Jeremia Einsprache macht. Lassen wir auch auf Jer. XXXVI. 29. kein Gewicht, so findet sich dagegen ein ganzer Vortrag, der desto entscheidender ist, wie ich schon an einem andern Orte gezeigt habe, nämlich Kap. XXV. In diesem Vortrage macht der Prophet darauf aufmerksam, daß er vom dreizehnten Jahre Josias bis auf diesen Tag das Wort Gottes an das jüdische Volk geredet, dieses aber nicht gehorcht habe. Eben so habe Gott alle seine Knechte die Propheten gesandt, vom frühen Morgen an, und niemand habe gehorcht; sie haben gesprochen: „Lehret doch um ein jeglicher von seinem bösen Wege und von der Bosheit seiner Handlungen, so sollt ihr in dem Lande bleiben, welches Jehova euch und euern Vätern gegeben. — Und wandelt nicht andern Göttern nach, ihnen zu dienen und sie anzubeten, und reizet mich nicht durch das Thun eurer Hände; so will ich euch nichts übles thun.“ — Darum, fährt der Prophet fort, weil niemand gehorcht habe, werde Jehova hinsenden, und alle Völkerstämme des Nordens zu Nebukadnezar, dem Könige von Babel, versammeln, und kommen lassen über dieses Land und über seine Bewohner u. s. w. — Bis zum Zeitpunkt dieses Vortrags hatte also der Herr den Israeliten nichts Uebles gethan, weil es am Ende des Vor-

(1) Die Erklärung, welche Hengstenberg von dieser Stelle gibt, befriedigt nicht.

trags heißt: Darum, weil ihr meinen Worten nicht gehorcht, werde ich senden u. s. w. Dieser Zeitpunkt aber, bis zu welchem der Herr den Israeliten noch nichts Uebels gethan hatte, ist das vierte Jahr des Königs Jojakim (XXV. 1.); im dritten Jahre Jojakim's hatte also das sich nicht ereignet, was wir Dan. I. 1. lesen. Wird auch in dieser Weissagung gänzliche Vernichtung des Staates angedroht, wie XXXVI. 29., man gewinnt nichts damit; denn Einnahme der Stadt, Veranbung des Tempels, Gefangennehmung des Königs, Abführung edler Jünglinge war immerhin eine furchtbare Züchtigung; gezüchtigt hatte aber bis auf jenen Zeitpunkt Gott die Israeliten nicht, sondern immer nur durch seine Propheten zur Besserung ermahnen lassen <sup>(1)</sup>. Dan. I. 1. verräth also die Hand eines nach Daniel lebenden Referenten, welcher etwa die von Berosus berichtete Thatsache, daß die Feldherrn Nebukadnezars beim ersten Zuge nach Aegypten edle Jünglinge mitgenommen haben, am Mißverständnis der Stelle 2 Kön. XXIV. 1. mit der Gefangennehmung Jojakim's in Verbindung gesetzt hat.

---

## Sechstes Kapitel.

### Die zwölf kleinen Propheten.

#### A. Hosea.

##### §. 35. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Von Hosea wissen wir nur, daß er der Sohn Beer's, eines uns sonst unbekannten Mannes war; auch ist ungewiß, ob ihn Juda oder Israel zu seinen Bürgern gezählt habe. Wirft man indeß einen Blick auf Stellen, wie II. 4. VI. 1—3. X. 12. XII. 7. XIV. 2. 3. — V. 13—15. IX. 3—6. X. 7. — II. 1. III. 5. XI. 9—11. XII. 10. XIV. 7—9., in welchen sich das reinste Wohlwollen gegen das Reich Israel, eine aus warmer Liebe entspringende tiefe Bekümmerniß wegen des Verderbens des Staates und der sehnlichste Wunsch, daß es besser gehen möge,

---

(1) Tübinger theol. Quartalschrift. Jahrg. 1831. S. 638 ff.

zu erkennen gibt, — Empfindungen die sich zu einer Zeit, wo Juda soviel von Israeliten zu leiden hatte, schwerlich eines patriotischen Judäers bemächtigen konnten; so wird es wahrscheinlich, daß Hosea dem Reiche Israel angehört habe.

Nach der Ueberschrift fiel die prophetische Thätigkeit in die Zeiten Uffias, Sothams, Ahas und Hiskias, der Könige von Juda, und Jeroboams des zweiten dieses Namens, Königs von Israel. Diese Angabe ist etwas ungenau, denn die ganze Regierungszeit dieser Könige umfaßt mehr als 100 Jahre, wir haben daher das Buch selbst zu befragen, um wenigstens den Anfang und das Ende der Thätigkeit des Propheten mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen zu können. Die Aufschrift ist vermuthlich von jüngerer Hand, und auf die Tradition gegründet, daß Hosea ein Zeitgenosse des Amos und Jesaja gewesen sey.

Das Buch selbst enthält folgende Zeitbestimmungen: Als der Prophet seine Vorträge begann, war das Haus Jehu noch nicht erloschen, aber zur Strafe reif und seinem Untergange nahe (I. 4.). Jehus Haus gieng unter während der Regierung Uffias durch die Ermordung Sacharja's des Sohnes Jeroboams. (2 Kön. XV. 10.). Der Anfang der Vorträge Hoseas fällt demnach in den Anfang der Regierung Sacharja's, oder in die letzten Jahre Jeroboam's II., denn der Zustand des Reiches war noch blühend (II. 7. 10.). — Wiederholt verkündet der Prophet die Vertilgung des samaritanischen Reiches und die Abführung seiner Einwohner in fremde Länder (V. 8. 9. IX. 7. X. 7. XI. 6. XIV. 1. IX. 3. X. 6. XI. 5. XIII. 3.); aber das Ereigniß lag noch nicht so nahe. Den Stellen IX. 3. XI. 5. zufolge hatte das sechste Jahr der Regierung Hoseas (das dritte Hiskias), in welchem die Belagerung Samariens durch Salmanassar begann, noch nicht angefangen. Somit endete Hosea seine prophetische Laufbahn spätestens im Anfange der Regierung Hiskias, und die ganze Zeit seiner Wirksamkeit beträgt 57—58 Jahre (1).

(1) Unmöglich oder auch nur unglaublich, wie Knobel meint, (der Prophetismus 1c. II. 160.) ist es jedenfalls nicht, daß ein Prophet 58 Jahre lang in seinem Amte thätig gewesen sei. War nun bei Hosea dieses wirklich der Fall, so kann er noch unter Jeroboam seine prophetische Thätigkeit begonnen und erst unter Hiskia sie geschlossen haben, und die Angabe der Ueberschrift ist dann richtig. Da nun obiger Erörterung zufolge der Inhalt seiner Weissagungen nichts darbietet, was dagegen spräche; so ist

Man hat es versucht, die Zeit der einzelnen Vorträge zu bestimmen, indem man Aussprüche des Propheten mit Stellen der Bücher der Könige und der Chronik verglich <sup>(1)</sup>, aber es scheint mir gewagt, nach solchen Vergleichen einzelnen Reden ein bestimmtes Jahr anzuweisen zu wollen, da der Zustand des Reiches Israel von Sacharja bis Hosea fast derselbe blieb, mithin daraus, daß in einem prophetischen Vortrage eine ähnliche Thatsache berührt wird, wie sie auch der Annalist anführt, nicht folgt, daß der Prophet gerade die vom Annalisten erwähnte Thatsache im Auge gehabt habe <sup>(2)</sup>.

### §. 36. Inhalt.

Die Weissagungen des Propheten Hosea haben das Reich Israels zum Hauptgegenstand. In den ersten drei Kapiteln rügt in zwei symbolischen Handlungen der Prophet die Untreue des Volkes Israel, welche es durch seine Abgötterei und sein Bußlen um auswärtige Bündnisse bewiesen hat; kündigt als Strafe die Verwüstung des Landes, Zerstörung der Hauptstadt und Abführung der Einwohner in ein fremdes Land an, aus welchem sie jedoch, nachdem sie lange ohne König und Götzendienst gewesen, wieder zurückkehren und einer segensreichen Zeit sich erfreuen werden. Ähnlichen Inhalts sind auch die übrigen Hauptstücke. Strafpredigten gegen Götzendienst; gegen Mangel an Treue, Menschenliebe und Gotteskenntniß; gegen Lüge und Meißel, Ehebruch, Mord und Diebstahl, gegen Theilnahme des priesterlichen Standes an den Freveln des Volkes sind der Inhalt des IV. V. und eines Theiles des VI. Hauptstücks (IV. 1. 2. 4. 5. V. 1—5. VI. 4—11.): Frevel, hervorgegangen aus den gefesselten Zeiten der bürgerlichen Unruhen, schildert und rügt Hosea Kap. VII. VIII. X. Gegen fremde Bündnisse erhebt er

---

man nicht befugt, diese Angabe zu bezweifeln, oder gar, so weit sie sich auf die jüdischen Könige bezieht, mit Hitzig (die kl. Propb. S. 74.) für unächt zu erklären.

(1) Vgl. A. L. Z. 1829. N. 201. — Maurer, *Observatt. in Hoscom vatem* pag. 318. (in *Comment. theol. ed. Rosenmüller et Maurer* II. 2. 1827.) — *Hoseas Propheta. Introductionem praemisit, vertit et commentatus est Joh. Christ. Stuck.* 1828. Pag. 42 seqq.

(2) Schröder, *die Propheten Hosea, Joel und Amos.* 1829. S. 17.

sich V. 13. VII. 11. VIII. 9. 10. XII. 2. Strafen kündigt er an V. 5. 8. VIII. 8. 14. IX. 1—17. Ermahnend und zur Besserung auffordernd spricht er VI. 1—3. XII. 7. XIV. 2—4. Bergebung und Glück verheißend XI. 9—11. XIV. 5—9. — Zuweilen richtet er auch seinen Blick auf Juda, rügend und strafend V. 13. VIII. 14. XII. 3., oder Besserung hoffend und Heil verkündend I. 7. IV. 15.

Das Buch zerfällt in zwei Theile I—III. und IV—XIV. wovon der letztere allerdings aus mehreren Reden besteht, die nach und nach verfaßt und vorgetragen worden sind, die man jedoch bei der Schwierigkeit, die Trennungspunkte genau zu bestimmen nicht zu sehr zerstückeln sollte, wie dies namentlich von Eichhorn geschehen ist.

### §. 37. Schriftstellerischer Charakter.

Das erste und dritte Kap., die Erzählung und Erklärung symbolischer Handlungen enthaltend, sind in Prosa abgefaßt; die übrigen sind rhythmisch. Die Schreibart derselben hat Hieronymus richtig geschildert, indem er schreibt: *Hoseas commaticus est, et quasi per sententias loquens* <sup>(1)</sup>. Hosea faßt sich nämlich meistens bündig und kurz; die Bilder, von großer Mannigfaltigkeit, sind oft mehr angedeutet als ausgeführt. Dieses Eilen von einem Gedanken zum andern, dieses Abspringen von einem Bilde, das kaum entworfen ist, zu einem andern, um auch dieses wieder unvollendet zu lassen, von einer Wendung zur andern, verbunden mit dem ungerundeten, harten Rhythmus, und einer dunkeln, den Regeln der Grammatik nicht immer gehorchenden Sprache, erschwert oft das Verständniß der Vorträge <sup>(2)</sup>. In der Gemüthsstimmung ist er dem Propheten Jeremia nicht unähnlich; wie diesem so erlaubt es auch ihm sein warmes, dem unglücklichen Volke, welchem er seine Thätigkeit geweiht hatte, mit Wohlwollen zugewandtes Herz nicht, lange bei Rügen und Drohungen zu verweilen; er wendet sich bald wieder zu Bitten und Ermahnungen, und versüßt die verwundende Rüge mit Verheißungen einer heitern Zukunft.

Da die Weissagungen im Ganzen chronologisch auf einander folgen, so ist nicht zu vermuthen, daß das Buch in einer andern

(1) Praef. ad XII. prophetas.

(2) Eichhorn IV. 290.



Gestalt aus der Hand des Propheten hervorgegangen sey, als in der wir es gegenwärtig besitzen <sup>(1)</sup>.

### B. Joel.

#### §. 38. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Daß Joel (יְחִיָּהּ) der Sohn Pethuels ist, ist alles, was wir von diesem Propheten wissen. Den Weissagungen anderer Propheten sind Ueberschriften beigegeben, in welchen die Könige von Juda und Israel genannt werden, unter welchen die Propheten geblüht haben; bei Joel werden keine Könige genannt, unter denen er gelebt hatte. Wir sind demnach, wollen wir die Zeit Joels bestimmen, allein auf den Inhalt seiner Schrift angewiesen. Sie enthält aber so wenige Andeutungen von Zeitverhältnissen, daß angesehene und besonnene Forscher in der Bestimmung der Zeit Joels sehr von einander abweichen. Larnovius und Eckermann <sup>(2)</sup> halten Joel für einen Zeitgenossen Josias, weil auch unter diesem eine verderbliche Dürre und Hungersnoth geherrscht habe. Wie wenig diese Combination berücksichtigt zu werden verdient, ist einleuchtend. Bertholdt und Theiner <sup>(3)</sup> versetzen Joel in die Tage Hiskia's, weil unter diesem Könige die Assyrier, die unter den Heuschrecken zu verstehen seyen, das Land Juda verheert haben; eine Annahme, die auf einer falschen Voraussetzung beruht. Jahn glaubt, daß Joel unter Manasse geblüht habe <sup>(4)</sup>. Abarbanel, Vitringa, Rosenmüller, Eichhorn, de Wette, Scholz <sup>(5)</sup> setzen ihn unter die Regierung Assias, weil die „politischen Beziehungen eine Zeit errathen lassen, wo weder Syrer noch Assyrier, sondern bloß Phönizier und Philister (IV. 4.), Aegypter und Edomiter (IV. 19.) sich feindlich gegen Juda bewiesen hatten.“ Unter eben diesen Re-

(1) de Wette, Einl. §. 229. S. 324.

(2) Carpzov. Introd. III. 310. — Eckermann, Joel metrisch übersetzt. 1786.

(3) Bertholdt, Einleit. S. 1604. — Theiner, die zwölf kleineren Propheten übers. und erkl. 1828. S. 59.

(4) Einleit. II. 2. S. 504.

(5) Carpzov. l. c. — Rosenmüller, Schol. Prooem. in Joel. — Eichhorn, Einl. IV. S. 298. — de Wette Einleit. §. 230. — Scholz, die zwölf kleinen Propheten. 1833. S. 79.

ganten setzt den Propheten auch Holzhausen <sup>(1)</sup>, aber aus dem umgekehrten Grunde, weil Joel auf den ersten Einfall der Assyrier in das Reich Israel angespielt habe. Ich stimme Jäger bei, der Joel allen andern Propheten, von denen Schriften auf uns gekommen sind, der Zeit nach vorsetzt <sup>(2)</sup>, glaube aber, daß der Prophet in eine frühere Zeit, als bisher angenommen wurde, gesetzt werden müsse; zieht man nämlich daraus, daß der Prophet unter den Feinden seines Volkes die Syrer und Assyrier nicht nennt, den Schluß (und wie mir scheint, mit Recht), daß sich diese noch nicht feindlich gegen Juda gezeigt haben, so muß Joel vor dem jüdischen Könige Joas gelebt haben, da unter diesem die Syrer sich sehr feindlich gegen Juda gezeigt haben (2 Kön. XII. 18. 19.)

### §. 39. Inhalt.

Der Prophet schildert eine ungewöhnliche Dürre und einen verheerenden Heuschreckenfraß mit ihren furchtbaren Folgen für Menschen und Vieh; ermahnet dann das durch den Anblick der Verwüstung erschütterte Volk zur Buße und verheißt, daß Gott sich wieder erbarmen, das Verlorne ersetzen und Ueberfluß an Speise und Trank geben werde; und nicht nur dieses werde der Herr geben; er werde nunmehr in Israel wohnen für immer, und werde einstens seinen Geist ausgießen über alle seine Verehrer; die Feinde seines Volkes tilgen, und diesem ungestörte Ruhe gewähren.

Die früher herrschende, in den neuern Zeiten allgemein aufgegebene allegorische Erklärung des Heuschreckenjuges haben Bertholdt und Theiner wieder in Schutz genommen <sup>(3)</sup>. Ihre Gründe sind: 1) Der Ausruf II. 17. könne nur dann einen Sinn haben, wenn unter den Heuschrecken feindliche Völker verstanden werden; 2) die Bezeichnung des Heeres mit dem Ausdruck צבא (Der Nordliche) II. 20. passe nicht auf Heuschrecken, deute aber klar die Hauptfeinde der Israeliten, die im Nordosten wohnenden As-

(1) Die Weissagungen des Propheten Joel übers. und erkl. 1829.

(2) Jäger, über das Zeitalter Obadja's 1c. Tübingen 1837. S. 1. 49.

(3) Bertholdt, Einleitung. S. 1607. Theiner a. a. D.

syrrer an. Endlich 3) werde, wenn die Schädigung Kap. I. II. buchstäblich genommen werde, der Zusammenhang dieser Kap. mit III. und IV. gewaltsam zerrissen.

Jenen Ausdruck betreffend, so kann er wie bekannt heißen: Schone dein Volk, und gib nicht Preis dein Eigenthum der Schmach, daß die Heiden über sie herrschen; oder: Schone dein Volk, und gib nicht Preis dein Eigenthum der Schmach und dem Spott der Heiden. Mag man ihn nehmen, in welchem Sinne man will, er paßt zur damaligen Lage des jüdischen Volkes gleich gut, haben Heuschrecken oder feindliche Schaaren das Land verheert. Nimmt man nämlich לֹא תִּשְׁחַד in der zuerst angegebenen Bedeutung, so ist der Sinn: gib nicht zu, daß wir, durch den Mangel an Lebensmitteln widerstandlos gemacht, eine leichte Beute unserer Feinde werden. Nimmt man den Ausdruck in der andern und wahrscheinlicheren Bedeutung, so hat die Bitte den Sinn: gib nicht zu, daß die Heiden unser Unglück deinem Zorne oder deiner Schwäche zuschreiben, und uns als ein deiner Strafe würdiges, frevelhaftes, oder als ein Volk verachten, dessen Gottheit nicht helfen kann. — Der Ausdruck לֹא תִּשְׁחַד hat von jeher die Ausleger in Verlegenheit gesetzt, und hat vielleicht am meisten zur allegorischen Erklärung der Heuschrecken beigetragen. Weil in den nördlichen Gegenden die Heuschreckenzüge gewöhnlich von Süden zu kommen pflegen, so glaubte man, dieses sey überall der Fall, und es könne daher der vom Norden kommende Joel nicht ein Heuschreckenzug, sondern nur ein Heer Feinde seyn. Aber was im Norden geschieht, gilt darum nicht auch vom Süden. Werfen wir einen Blick auf Palästina und denken uns einen Heuschreckenschwarm, der von Süden oder Südosten hergekommen war. Während seiner Verheerungen zieht er sich nördlich und nordöstlich den weiten Steppen zu. Hier legt er seine Eier, die nach der kalten Jahreszeit ausgebrütet werden. Die junge, höchst gefräßige Brut verlangt Nahrung, welche die Steppen nicht gewähren. Ihr Instinkt treibt sie in ein warmes und zugleich fruchtbares Land — nach Palästina. Sie kommen demnach — und zwar in der Regel — vom Instinkte und dem Winde getrieben, von Osten und Nordosten (1) in das Land, und jener Ausdruck ist vollkommen passend.

---

(1) Selbst im nördlichen Deutschland kommen sie oft von Osten. Die

Was endlich die Unterbrechung des Zusammenhanges der zweiten Kapitel von den beiden ersten betrifft, so wird der Zusammenhang nicht hergestellt, nimmt man auch die Beschreibung der Heuschreckenzüge allegorisch, solange man das wahre Bindeglied jener Kapitel übersieht. Dieses ist II. 26. 27., die Verheißung nämlich, daß Jehova von nun an in Israels Mitte seyn werde. Vorausgeschickt ist der Trost, daß der gegenwärtige Schaden ersetzt werden werde, wenn das Volk sich reumüthig an Jehova wenden werde; an diesen Trost wird die Verheißung geknüpft, daß der Herr von nun an in Israels Mitte wohnen werde. Eine Folge davon werde seyn, daß in künftigen Zeiten der göttliche Geist über jedermann ohne Unterschied kommen werde; daß alle Gefangenen Israels in ihr Vaterland zurückkehren, und die Nationalfeinde ihre Strafe finden werden:

Nichts streitet demnach gegen die buchstäbliche Auffassung der Schilderung der Heuschreckenzüge, dagegen alles für dieselbe. Erstens die nur buchstäblich aufzufassende Beschreibung der Dürre (I. 18—20.); zweitens die Art des Erfasses für den von den Heuschrecken verübten Schaden, Ueberfluß an Getraide, Most und Del (II. 24.). Endlich der Umstand, daß der Prophet in der Weissagung III. IV., in welcher er alle Völker nennt, die feindselig gegen Juda gehandelt hatten, und die verbiente Strafe erhalten, der Assyrier nicht erwähnt ('). \*)

Heuschreckenschwärme, welche im Juli 1826 die Gegend um Züterbog verheerten, kamen von Osten. S. den Bericht eines Augenzeugen in den Möglin'schen Annalen der Landwirthschaft. B. XXI. 1. St. S. 136.

(1) Holzhausen (a. a. O. S. 1) nimmt die Schilderung der Heuschreckenverwüstung im ersten Kapitel buchstäblich, die im zweiten allegorisch. Er meint nämlich, die im letzten Kapitel vorkommende „durchgreifende, bis auf die einzelnen Ausdrücke sich erstreckende Vergleichung der Heuschrecken mit einem Kriegsheere“ lasse sich nicht anders als allegorisch erklären. „Dann scheine an und für sich eine Heuschreckenverheerung, wenn sie gleich größer als gewöhnlich, nicht zureichend zu einem Thema gewesen zu seyn, worüber der Prophet mit Nachdruck seinem Volke ein göttliches Strafgericht hätte predigen können.“ Aber eben darin, daß der Prophet die Heuschrecken mit Rassen, Kriegsheiden, vergleicht, liegt der deutlichste Fingerzeig, daß von wirklichen Rassen und Kriegsheiden die Rede nicht seyn kann (Vgl. Schröder, die Propheten Joshea, Joel und Amos übers. und erläutert. 1829. S. 217.). Sodann wird die Meinung, daß eine Heuschreckenverwüstung kein Thema zur Verkündigung eines göttlichen Strafgerichts

a) Ganz maßgebend scheinen diese Gründe doch auch nicht zu sein. Wenn der Prophet die nördlichen Feinde überhaupt nicht genau bezeichnen konnte oder wollte, so konnte er es auch im vierten Kap. nicht, wo es ohnehin auch nicht auf eine vollständige Aufzählung der gegen Juda feindlichen Völker abgesehen war. Sodann die Beschreibung des Schadenersatzes kann nichts beweisen, weil sie sich nach der Beschreibung des Schadens richten muß und ebenfalls bildlich zu verstehen ist, wenn letztere nicht eigentlich genommen werden darf. Was endlich die Dürre betrifft, so ist solche nirgends eigentlich genannt; in der Stelle I. 19. 20. ist nur von Feuer und Flammen die Rede, wodurch die Bäume und Acker der Wüste verzehrt werden. Wir können daher umgekehrt sagen: weil hier der Text bildlich zu nehmen ist, so auch vorher, wo von den Heuschrecken die Rede war. — Dagegen ist es jedenfalls höchst sonderbar und ganz analogiewidrig, daß eine bloße Heuschreckenverheerung, sei sie auch noch so bedeutend und ausgedehnt, als das große Gericht Gottes über sein Volk betrachtet werde, welches die Grenze und den Uebergang von der alten zur neuen Zeit bilde und die messianische Periode einleite. Eine solche Bedeutung, wie sie das von Joel geschilderte Faktum unstreitig hat, kann doch eine bloße Heuschreckenverwüstung in den Augen eines Propheten unmöglich haben. — Wir erlauben uns, unsere Ansicht über die Sache kurz auszusprechen. Daß der Prophet Kap. III. 1. 2. von der messianischen Zeit rede, unterliegt keinem Zweifel. Ebenso unzweifelhaft scheint es, daß von Kap. III. 3. an das mit dem Eintritt dieser Zeit über die Feinde der Theokratie ergehende Strafgericht angekündigt und beschrieben wird. Dieser Segenszeit mußte aber ein anderes Strafgericht über das theokratische Volk selbst vorausgehen, um es zu sichten und die nichtwürdigen Mitglieder desselben dem Verderben zu übergeben. Als weissagende Beschreibung von Diesem nun, zu welcher eine wirkliche Heuschreckenverheerung etwa den äußern Anlaß und Ausgangspunkt gab, läßt sich der Inhalt der beiden ersten Kap. am ungezwungensten auffassen. Die Beschreibung des Heuschreckenzugs geht dann allmählig

---

seyn könne, durch das erste Kapitel widerlegt, in welchem der Prophet eine solche Verwüstung als ein ausgezeichnetes Strafgericht Gottes darstellt (I. 15), und Priester und Volk mit dem größten Nachdruck zur Trauer und Buße ermahnt (I. 13. 14.).

in eine Allegorie über und wird Beschreibung eines feindlichen Heereszuges. Dieser aber ist das große Strafgericht Gottes über sein Volk, oder diejenige Thatsache oder Reihe von Thatsachen, durch welche das Volk gesichtet und für die messianische Zeit vorbereitet und damit eben diese eingeleitet wird. Von dem kleinern Strafgerichte nähme sonach Joel Veranlassung über ein weit größeres zu sprechen und zeitig genug diejenigen zu warnen, die in demselben nicht untergehen wollen. — Außer den vielen zum Theil sehr bedeutenden Gründen, die Hengstenberg gegen die eigentliche Auffassung des fraglichen Abschnittes gelten gemacht hat <sup>(1)</sup>, und die wir hier nicht zu wiederholen brauchen, scheint uns für das Gesagte besonders noch der Umstand zu sprechen, daß durch שׁוֹב שְׁבוּרָה IV. 1. das Hauptunglück, wovon der Prophet redet, als Unterdrückung und Gefangennehmung seiner Nation, und die Rettung daraus als Wiederherstellung derselben bezeichnet wird.

#### §. 40. Vortrag.

Es ist längst und allgemein anerkannt, daß Joels kleine Schrift zu dem Trefflichsten gehört, was die poetische Literatur der Hebräer aufzuweisen hat. Man mag die Sprache Joels, oder den Rhythmus seines Drakels oder die Gedanken in Betracht ziehen, so ist alles ausgezeichnet. Die Sprache ist blühend und korrekt, der Rhythmus rund und regelmäßig; die Gedanken sind voll Originalität und Erhabenheit. Im Malen und Schildern besitzt er eine Meisterschaft, in der ihm nur Jesaja, Nahum und Habakuk gleich kommen. Elegisch ist Joel, wenn er von der Gegenwart spricht und zur Buße ruft; lyrisch, wenn er seinen Blick in die Zukunft richtet.

Joels Weissagung ist nur eine, zu einer und derselben Zeit vorgetragen, und es ist kein Zweifel, daß wir sie so besitzen, wie sie aus seinen Händen hervorgegangen ist.

#### C. Amos.

##### §. 41. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Amos (אַמּוֹס) war der Ueberschrift seiner Weissagungen zufolge ein Hirt aus Thetoa, einer Stadt südlich von Jerusalem

(1) Christologie. III. 146 ff.

am Eingange der Wüste, die sich südöstlich bis an das rothe Meer erstreckt. Darum war er jedoch kein Knecht, oder ein dürftiger und roher Nomade, einfach und ungelehrt. Er erhielt nach seiner Aussage VII. 14. weder von seinem Vater noch in einer Prophetenschule Anregung und Anleitung zum Prophetenamte, sondern wurde zu diesem unmittelbar von Gott berufen (').

Die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit gibt die Aufschrift an. Sie fällt in die letzten Jahre der Regierung des Königs von Israel, Jeroboams II.; denn erst mit diesen laufen die Regierungsjahre des jüdischen Königs Ussia, welcher auch in der Aufschrift genannt wird, parallel. Diese Zeitangabe bestätigt auch der Inhalt. Die israelitische Nation genoß in unge störter Ruhe die Früchte der Anstrengungen und Siege ihres Königs. Die Grenzen des Reichs gingen von Hemath bis an den Bach der Wüste (VI. 14.). Pracht und Ueppigkeit herrschte unter den Großen, und der Wahn, den Gefahren für immer entgangen zu seyn, verleitete zu Sorglosigkeit und Uebermuth (VI. 1. 4.). Aber bereits waren auch die Folgen eines solchen Zustandes eingetreten. Die Gerechtigkeit war verschwunden (V. 7.); derjenige wurde gehaßt, der den Uebermüthigen unter dem Thore zur Rede stellte (V. 10.); Recht nur dem gesprochen, der die Richter zu bestechen vermochte (V. 12.); der Arme wurde verachtet und unterdrückt (II. 7. 8. V. 11. 12.); der Geweihte und Prophet verspottet (II. 12.), und schamlos Unzucht getrieben (II. 7.). Insofern Amos die Zerrüttung des Staates nach Jeroboam nicht mehr erlebt zu haben scheint, ist er vor Hosca aufgetreten. Die Erwähnung des Erdbebens in der Ueberschrift, dessen auch Zacharia erwähnt (XIV. 5.) ist von keinem Gebrauche, da für der nähern Zeitbestimmung ermangelt.

#### §. 42. Inhalt.

Die prophetischen Reden Amos's sind, einige Seitenblicke gegen Juda abgerechnet (II. 4. III. 1. VI. 1.), gegen das Reich

---

(1) Daß Amos von einigen Kirchenvätern mit Unrecht für den Vater des Jesaja gehalten werde, ist schon bemerkt worden (S. 1.). Die trübseligen Nachrichten aber über viele Mißhandlungen und endlich Ermordung des Propheten durch den Götzpriester Amajja und seinen Sohn (cf. Carpzov. introd. III. 319 seqq.) sind nicht sehr verbürgt. S.

Israel gerichtet, und sind auch in einer israelitischen Stadt, in Bethel (VII. 13.) vorgetragen worden. In einer strophisch abgefaßten Einleitung I. II. wendet der Prophet seinen Blick auf die benachbarten Völker, die Syrer, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter und Judäer, und verkündet ihnen, daß allen tyrannischen und abgöttischen Völkern, und besonders auch Israel Strafe von Gott bevorstehe. Dann folgen einzelne Reden, in welchen Amos die oben genannten Vergehungen nebst dem Bilderdienste rügt, und Untergang als Strafe derselben ankündigt (III—VI.). In den drei letzten Kapiteln schildert der Prophet (mit Ausnahme der historischen Episode VII. 10—17.) in Gesichten und Gleichnissen den stufenweisen Verfall Israels bis zu dessen gänzlichem Verderben, und schließt das Ganze mit der Verheißung künftiger glücklicher Zeiten (').

§. 43. Schriftstellerischer Charakter.

Das Urtheil des Hieronymus über Amos: *imperitus sermone, sed non scientia* (²), gilt nur von einigen wenigen in der Orthographie abweichenden Ausdrücken (³); denn im Ganzen ist die Sprache des Propheten schön und correct; der Vortrag klar und abgemessen; die Bilder sind meist der ländlichen Natur entlehnt und wie diese frisch und lebendig, dabei geschmackvoll. In den Symbolen vermeidet er Ueberladung; mitunter beurkunden lyrische Ausflüge die Wärme und Tiefe seines Gefühls. Daß er endlich *scientia non imperitus* sey, wie Hieronymus sagt, beweisen die eingestreuten Anspielungen auf Alterthümer, Geographie und Geschichte (II. 9. V. 26. VI. 2. 5. 14. VIII. 8. IX. 7.). Amos gehört zu den ersten Schriftstellern des goldenen Zeitalters der hebräischen Literatur.

Der wohl überdachte Plan, nach welchem die Vorträge der ersten sechs Kapitel aufgezeichnet sind, die künstliche Anordnung

(1) Für authentisch halten selbst de Wette und Hitzig den ganzen Inhalt des Buches Amos; nur von Ewald (die Propheten des A. B. I. 88.) ist geneigt, die Ueberschrift als unächt zu betrachten, wiewohl er sie „von alter kundiger Hand“ ableitet und „für eine alte ächtgeschichtliche Ueberslieferung“ hält.

(2) Prooem. Comment. in Amos.

(3) בְּשֵׁם יְהוָה בְּיָמֵינוּ V. 11. מִתְּעַב בְּיָמֵינוּ VI. 8. יִשְׁתָּקֵץ VII. 9. 16.



der Symbole, und die Zeitangabe: zwei Jahre vor dem Erdbeben lassen vermuthen, daß Amos sein Buch erst dann in seine gegenwärtige Gestalt gebracht habe, nachdem er wieder in sein Vaterland zurückgekehrt war.

### D. Obadja.

#### §. 44. Lebensverhältnisse. Inhalt der Weissagung.

\* In den historischen Büchern des A. T. kommen drei, wie es scheint, sehr wichtige und einflussreiche Männer vor, die den Namen Obadja, (oder nach der Aussprache der LXX und Vulg. Abdia) führen (¹); und man hat häufig den einen oder andern für einerlei Person mit unserm Propheten gehalten. Eine alte jüdische Tradition, die schon Hieronymus kannte und, wie es scheint, nicht bezweifelte (²), bezeichnet jenen Obadja, der unter König Achab ein wichtiges Staatsamt begleitete und die Jehova-Propheeten gegen die abgöttische Königin Isabel in Schutz nahm (1 Kön. XVIII. 3 f.), für den Verfasser unserer Weissagung (³). Allein daß weder dieser, noch der 2 Chron. XVII. 7. in der Regierungsgeschichte Josaphat's, noch der 2 Chron. XXXIV. 12. in der Regierungsgeschichte Josia's genannte Obadja dieselbe geschrieben haben könne, wird aus der Erörterung über ihre Entstehungszeit sich ergeben. Die rabbinische Meinung aber, daß Obadja der Mann jener Wittwe gewesen sei, deren Mehl und Del der Prophet Elisa wunderbar vermehrt habe (2 Kön. IV. 1 ff.), beruht bloß auf einer willkürlichen Deutung des Lobspruches, den die Wittwe ihrem verstorbenen Manne gibt (אִי אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ אֲמַרְתָּ). — Obadja gehört somit zu denjenigen Personen, über welche die Bibel außer dem Namen keine weitere biographische Notiz mittheilt, und die Tradition nur höchst Unzuverlässiges ausäugt, z. B. daß er ein edomitischer Proselyt gewesen sei und

(1) Die masorethische Aussprache läßt das Wort aus עֲבַדְיָה und יְהוָה = יהוה, die der LXX. dagegen aus עֲבַדְיָה und יְהוָה zusammengesetzt sein.

(2) Hunc aiunt esse Hebræi, qui sub rege Samariæ Achab et impia Jezabel pavit centum Prophetas in specubus — — Hic igitur quia centum Prophetas aluerat, accipit gratiam prophetalem et de duce exercitus fit dux ecclesiæ. Comment. in Abd. V. 1.

(3) אמר רבי יצחק מפני מה זכה עובדיה לנביאות מפני שהתבירא  
באור נביאים במערה. Sanhedr. f. 39. b.

von ihm das Sprichwort gelte: „Die Art lehrt in denselben Wall wandeln, aus dem sie gekommen“ (1); oder daß er (nach patristischen Aussagen) ein Angehöriger des Reiches Israel, gebürtig aus Bethachamar bei Sichem, und ein Schüler des Propheten Elia gewesen sei (2).

Den Inhalt betreffend, so wird den Edomiten für ihren Uebermuth und ihre stete Feindseligkeit gegen die Israeliten, und namentlich dafür, daß sie an feindlichen Unternehmungen auswärtiger Völker gegen dieselben eifrig Theil genommen und über ihr Unglück unmenschliche Schadenfreude bewiesen haben, Strafe und Untergang gedroht. Ihre festen Schlösser und Felsenstädte werden sie nicht mehr schützen, ihre Freunde und Bundesgenossen werden zu ihrem Untergang beitragen, und Jehova selbst wird ihren Verstand verwirren und ihre Tapferkeit vernichten. Israel dagegen wird, obwohl eine Zeitlang unterdrückt, sich aufs Neue erheben und zu einer Flamme werden, die das Haus Esau's wie Stoppel verzehrt, und das edomitische Land wird dann eine ewige Besingung der Söhne Israels werden unter dem mächtigen Königthume Jehova's.

#### §. 45. Verhältniß Obadja's zu Jeremia.

\* Einige Theile dieser Weissagung finden sich auch in der Drohrede Jeremia's gegen die Edomiten Kap. XLIX. fast wörtlich oder doch dem Sinne nach wieder, nämlich: Obadja B. 1—4. bei Jerem. B. 14—16., Ob. 5. 6. bei Jer. 9., 10., Ob. 8. bei Jer. 7., und es entsteht die Frage, welcher Prophet den andern, oder ob vielleicht beide einen dritten benützt haben.

Was den letztern Fall betrifft, der neulich wieder behauptet wurde (3), so ist doch im Voraus höchst unwahrscheinlich, daß zwei Propheten zu verschiedenen Zeiten unabhängig von einander in Benützung einer frühern Weissagung so zusammengetroffen sein sollten, daß sie aus ihr genau dieselben Sätze und Satztheile

(1) Sanhedr. l. c.

(2) E. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 324 f.

(3) Augusti, Einleitung. S. 224. S. 330. — Krahmer, observationes in Obad. Marb. 1833. p. 3. — Ewald, die Propheten des N. B. I. 399 f.

nur in unbedeutend verschiedener Weise <sup>(1)</sup> entlehnten. Denn was Obadja und Jeremia nicht mit einander gemein haben, wird beiderseits nicht als Entlehnung aus der älteren Weissagung bezeichnet, und kann es auch nicht mit Grund. Dazu kommt noch, daß die Weissagung Obadja's ein sehr wohlgeordnetes, gut zusammenhängendes Ganzes ist, dessen einzelne Theile durch ihre augenfällige Wechselbeziehung sich als ursprünglich zusammengehörig ausweisen <sup>(2)</sup>.

Es fragt sich somit nur noch, ob Jerem. den Obadja, oder dieser jenen benützt habe. Nachdem schon Schnurrer und Eichhorn <sup>(3)</sup> die Ursprünglichkeit des obadjanischen Textes besser, als bis jetzt die Vertheidiger des Gegentheils ihre Ansicht nachgewiesen hatten, unterwarf Jäger, durch neuere Gegenreden veranlaßt, in einer besondern Abhandlung die Sache einer neuen gründlichen Prüfung <sup>(4)</sup>, und das gutbegründete Resultat war die Originalität des Obadja. In der That sind die Gründe für die Originalität Jeremia's hier nicht von großer Erheblichkeit <sup>(5)</sup>. Knobel legt nur auf die allgemeinere Haltung der Weissagung und die in ihr ausgesprochenen „theokratischen Hoffnungen“ Gewicht <sup>(6)</sup>; in ersterer Beziehung stimmt de Wette mit ihm überein, fügt aber noch hinzu, daß Obadja die Zerstörung Jerusalems's B. 11—14. und die Wegführung der Juden erwähne, während Jeremia „sein Orakel im 4. J. des Jojakim“ geschrieben habe <sup>(7)</sup>. Auf dieses Letztere legt auch Hitzig das Hauptgewicht, und versichert, daß „die Abfassung der Schrift Obadja's nach Jerusalem's Zerstörung keinem Zweifel unterliege“ <sup>(8)</sup>, und

(1) Die bedeutendste Verschiedenheit ist Jerem. XLIX. 16. *פָּרֵץ*, was bei Obad. 3. fehlt. Daß aber dieses Wort von Jeremia nicht selbstständig gebraucht, sondern nur aus einer ältern auch von Obadja benützten Weissagung entlehnt sein könne, ist gewiß die allerunsicherste Annahme.

(2) Vgl. Jäger, über das Zeitalter Obadja's, Tübingen 1837. S. 13 ff. — Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 326.

(3) Schnurrer, dissert. p. 428. — Eichhorn, Einleitung. IV. 326 f.

(4) In der angeführten Schrift.

(5) Ihre hauptsächlichsten Vertheidiger sind: Bauer, Einleit. S. 483. — Eredner, der Prophet Joel. S. 80. — Knobel, der Prophetismus. II. 327. — Hitzig, die zwölf kleinen Propheten. S. 341 ff. — de Wette, Einleitung. S. 330.

(6) Der Prophetismus der Hebräer. II. 328.

(7) Einleitung. S. 329 f.

(8) Die zwölf kleinen Propheten. S. 342.

auf der Voraussetzung, daß dieses richtig sei, ruht sofort seine ganze Erklärung der obadjanischen Weissagung und nimmt namentlich die Sprache und Darstellung fortwährend gegen Obadja's Originalität in Anspruch. Allein was die allgemeinere und unbestimmtere Haltung der obadjanischen Weissagung im Gegensatz zur jeremianischen und namentlich die Richterwähnung der Chaldäer betrifft, so kann man darin zwar ohne Anstand, wie es ja in ähnlichen Fällen häufig geschieht, das Zeichen eines höhern, unmöglich aber den Beweis eines späteren Alters finden. So dann daß Obadja 11 ff. die Zerstörung Jerusalem's durch die Chaldäer nicht als vergangenes Ereigniß voraussetze, sondern als zukünftiges voraussetze, hat Jäger hinlänglich gezeigt <sup>(1)</sup>. Daß endlich die Sprache und Darstellung weit eher für als gegen Obadja's Originalität spreche, erhellt fast schon aus dem, was de Wette über die hieher gehörigen Stellen sagt <sup>(2)</sup>, und noch mehr daraus, daß die beiderseitigen Parallelen bei Obadja am passenden Orte stehen und einzelne Ausdrücke bei Jerem. als Erleichterungen des obadjanischen Textes erscheinen <sup>(3)</sup>, nach unserm Dafürhalten auch schon aus einer bloßen Vergleichung der Bemerkungen Jäger's und Hitzig's über dieselben <sup>(4)</sup>. — Wollen wir nun auch diesen letzten Punkt noch nicht (wie wir

(1) Ueber das Zeitalter Obadja's. S. 18 ff.

(2) Einleitung. S. 330.

(3) Jäger a. a. D. S. 7 ff.

(4) Der Raum verbietet hier ein näheres Eingehen. Nur die Bemerkung scheint nicht überflüssig, daß Hitzig in seiner Erklärung des Obadja an diesem Propheten zerrt und tadelt, und soviel Unschickliches und Abgeschmacktes in seine Schrift hineineregeßert, daß man allerdings dem Jeremia nicht mehr gern zumuthen mag, eine solche Schrift benützt zu haben. Uebrigens liegt überall nur die Voraussetzung zum Grunde, daß „Obadja den Jeremia geplündert“ habe, und dabei fehlt es nicht an willkürlichen Deutungen und selbst Berufung auf das subjective Schickselsgedühl (B. 1. 3. 6. 12—14. 20.), als ob dieses bei einem alten Propheten nicht anders sein könne als bei einem modernen Rationalisten. Man wird es daher kaum mehr befremdlich finden, wenn ein sprachlicher Hauptbeweis gegen Obadja's Originalität so lautet: „Da nun aber יְרֵמְיָהוּ Jer. 38. 32. in ihrem eigentlichen, verständlichen Sinne stehen“ (als ob sie bei Obadja 7. unverständlich wären) „und יְרֵמְיָהוּ dem Jer. eigenthümlich scheint“ (als ob Schein und Wirklichkeit hier einerlei sei), „so ist die Abhängigkeit Obadja's von Jer. erwiesen.“ (S. 347.).

doch wohl dürften) als einen positiven Beweis für Obadja's Originalität ansehen, so doch um so mehr den schon berührten Umstand, daß seine Weissagung sich als ein einheitliches Ganzes darstellt, in welchem sich Alles als ursprünglich zusammengehörig ausweist, während bei Jeremia's Drohung gegen Edom dieses jedenfalls nicht in solchem Grade der Fall ist. Und dazu kommt noch, daß Jeremia gerade in den Weissagungen über auswärtige Völker am meisten mit den Worten früherer Propheten redet, und dieses daher bei der Weissagung über Edom schon im Voraus die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Was in solchem Falle allein noch befremden könnte, ist der Umstand, daß Jeremia des von Obadja (B. 10—14.) gerügten feindseligen Benehmens der Edomiten gegen Juda nicht gedenkt <sup>(1)</sup>. Allein daß Jeremia den Edomiten überhaupt keine Vergehen vorwirft, deren er ja auch abgesehen von Obadja eine lange Reihe hätte aufzählen können, (Joel IV. 19. Amos I. 11. IX. 12.) sondern bloß ihr bevorstehendes Schicksal ankündigt, zeigt hinlänglich, daß er eben nur Letzteres gewollt habe, und somit jener Umstand gegen die Benützung Obadja's durch Jeremia nichts beweise.

#### §. 46. Entstehungszeit.

\* Hat dem gemäß Jeremia den Obadja benützt (sei es bloß „aus Erinnerung,“ oder wie immer), so ist Obadja's Weissagung nicht bloß vor den Zeiten der Ptolemäer, in welche sie von Hitzig ohne rechten Grund verlegt wird <sup>(2)</sup>, sondern vor Jerusalem's Untergang durch die Chaldäer und vor Josakim's viertem Regierungsjahr entstanden. Für die nähere Bestimmung der Entstehungszeit wird man zwar nicht mit Hofmann 2 Chron. XXI. 16 f. als sicheren Anhaltspunkt benützen und sofort die Weissagung bis zu der Regierungszeit Joram's hinaufrücken dürfen <sup>(3)</sup>, weil das an jener Stelle berührte Ereigniß auch lange nach seinem Eintreffen noch von einem Propheten berücksichtigt werden konnte; dagegen bietet das Verhältniß Obadja's zu Joel

(1) Bgl. von Eölin, in der allg. Z. 1828. T. VI. Nr. 16. S. 122. — Ewald, die Propheten des N. B. I. 399.

(2) Die zwölf kleinen Propheten. S. 342. Bgl. Quartalschrift. 1839. S. 116 ff.

(3) Weissagung und Erfüllung. Rüdlingen, 1841. S. 201.

und Amos einen wichtigen Anhaltspunkt dar. Dasselbe besteht nämlich, wie Jäger ausführlich gezeigt hat, darin, daß Obadja und Amos in ziemlich gleicher Weise von Joel, keineswegs aber von einander abhängig erscheinen <sup>(1)</sup>. Dadurch wird wenigstens die Vermuthung begründet, daß Obadja und Amos Zeitgenossen und etwas jünger als Joel seien. Diese Vermuthung wird bestärkt durch die Stelle, die Obadja im Kanon gleich hinter Amos einnimmt, und die gewissermaßen als ein historisches Zeugniß über ihre Entstehungszeit sich ansehen läßt. Denn so weit wurde jedenfalls, wie schon der Augenschein lehrt, bei der Zusammenstellung der kleinen Propheten die chronologische Ordnung befolgt, daß im Allgemeinen die für älter gehaltenen Propheten den spätern vorangestellt wurden, wenn auch anderweitige Rücksichten zuweilen eine kleine Abweichung verursachen mochten. Die Aehnlichkeit von Ob. 4. mit Amos IX. 2. oder das Verhältniß von Ob. 19. zu Amos IX. 12. <sup>(2)</sup> erklärt diese Stellung keineswegs befriedigend. Wenn man von solchen Rücksichten auf sprachliche oder inhaltliche Aehnlichkeit und Verwandtschaft ausgegangen wäre, so hätte man sicher den Obadja geradezu hinter Joel gestellt, der am Schlusse seiner Weissagung (IV. 19.) noch dasjenige ausspricht, was man als Thema der obadjanischen Schrift ansehen könnte. Endlich stimmt für jene Vermuthung auch die von Whiston und Eichhorn mißverstandene Ueberschrift der armenischen Uebersetzung Obadja's, wonach dessen Weissagung vor den Einfällen der Assyrier in Israel geschrieben wurde <sup>(3)</sup>, so wie auch die Bemerkung Ephräm's, daß Obadja wahrscheinlich zur Zeit des Hosea, Joel, Amos und Jesaja geweissagt habe <sup>(4)</sup>, wiewohl auf letzteres für sich nicht gerade großes Gewicht gelegt werden darf.

### E. Jona.

#### §. 47. Inhalt.

\* Jona, der Sohn Amitthai's, erhält von Gott den Auftrag, in die Stadt Ninive zu gehen und dieselbe mit dem Untergang

(1) Ueber das Zeitalter Obadja's. S. 46—49.

(2) Hitzig, a. a. D.

(3) Eichhorn, Einleitung. IV. 321. — Vgl. Quartalschr. a. a. D.

(4) E. Knobel, Prophetismus. II. 324 f.

zu bedrohen. Allein Jona entflieht nach Tapho und schiffet sich nach Tarsis ein. Da sendet Gott einen Sturm auf das Meer, der das Schiff zu zertrümmern droht, während Jona im innern Raume desselben schläft. Der Steuermann weckt ihn und fordert ihn auf, seinen Gott anzurufen; zugleich sucht man durch's Loos zu erfahren, um Wessen willen das Unglück gekommen sei. Das Loos fällt auf Jona, und er gesteht seine Schuld und verlangt, daß man ihn in's Meer werfe. Aus Furcht vor Jehova wollen ihn zwar die Schiffleute schonen; als aber der Sturm fortwüthet, werfen sie ihn hinaus. Sogleich läßt Gott einen großen Fisch kommen, der den Propheten verschlingt. Im Bauche dieses Fisches betet er zu Gott, und nach drei Tagen speit ihn der Fisch an's Land. Darauf erhält er zum zweiten Male den Auftrag, nach Ninive zu gehen und der Stadt den Untergang zu drohen. Jetzt gehorcht er zwar; aber die Niniviten bekehren sich, und der gedrohte Untergang erfolgt nicht. Darüber wird Jona aufgebracht und macht Gott Vorwürfe wegen seiner Barmherzigkeit und Langmuth, und entschuldigt damit zugleich seinen vorherigen Ungehorsam. Er hatte sich aber auf die Morgenseite der Stadt begeben, um zu sehen, was ihr geschehen würde. Hier nun ließ Gott, um ihn gegen die Sonne zu schützen, einen Wunderbaum wachsen, an dem Jona große Freude hatte, zugleich ließ er aber auch einen Wurm kommen, der den Baum so verlegte, daß er schnell verdorrte und Jona vor großer Hitze verschmachtete. Als er auch hierüber seinen Unwillen gegen Gott aussprach, erhielt er die Antwort: Wenn er schon mit dem unbedeutenden Wunderbaum Mitleid habe, so werde Gott mit einer Stadt wie Ninive, in der mehr als zwölf Myriaden Menschen wohnen, doch wohl auch Mitleid haben dürfen.

#### §. 48. Verschiedene Ansichten über diesen Inhalt.

\* Derselbe hat nicht erst in neuerer Zeit mehrfachen Anstoß erregt und mancherlei Erklärungen zu dessen Beseitigung hervorgerufen, sondern schon zu Augustin's Zeit Spöttereien von Seite der Heiden veranlaßt (<sup>1</sup>). Indessen wurde er doch früher allgemein für historisch gehalten und erst in neuerer Zeit nachdrück-

(1) Augustin. Epist. XLIX. Quaest. 6. Vgl. Bertholdt, Einleitung. VI. 2366.

liche Einsprache gegen die historische Auffassung erhoben. Die Erregten theilten sich jetzt zunächst in zwei Klassen, von denen die eine den Inhalt des Buches Jona als historische Wahrheit, die andere als didaktische Dichtung betrachtete. Die Vertheidiger der letztern Ansicht wiederum halten das Buch theils für eine poetisch oder mythisch ausgeschmückte Volksage oder alte Nach-richt, theils für durchgängige Dichtung ohne alle historische Grundlage zur Veranschaulichung und Einschränkung irgend einer wichtigen Lehre.

Bei Bestimmung derselben weichen sie jedoch wieder sehr bedeutend von einander ab. Semler z. B. findet in dem Buche die Lehre, daß Gott auch die Heiden mit Liebe umfasse und ihrer sich erbarme, wenn sie dessen sich würdig zeigen <sup>(1)</sup>. Augusti glaubt, der Verfasser suche das Vorurtheil, daß Jehova allein der Juden Gott sei, zu beseitigen <sup>(2)</sup>. Michaelis und Eichhorn sind der Ansicht das Buch wolle zeigen, daß die Juden von den verachteten Heiden an Edelmuth der Gesinnungen und an Lenksamkeit des Charakters übertroffen werden, und daher die Gnade und Liebe Gottes verdienen <sup>(3)</sup>. Herder findet in dem Buche Jona „die lebendige Darstellung eines Propheten in den mancherlei Fehlern die das Prophetenamt hatte und haben konnte“ <sup>(4)</sup>. Hegel glaubt, es werde der Satz veranschaulicht, daß das Prophetenamt, wenn gleich gefahr- und mühevoll, von Niemanden abgelehnt werden dürfe, der von Gott dazu berufen werde <sup>(5)</sup>. Staudlin hält die Erzählung für ein von Jona selbst vorgetragenes prophetisch-symbolisches Stück des Inhaltes, daß Ungehorsam gegen Gott göttliche Strafen zuziehe, Gehorsam aber und Besserung sie abwende <sup>(6)</sup>. Paulus meint, das Buch wolle lehren, daß Gott die Drohungen, selbst die gegen fremde Völker ausgesprochenen, wieder zurücknehme, wenn Besserung die Folge derselben gewesen sei <sup>(7)</sup>. Hitzig behauptet, das Buch suche wegen

(1) Apparatus ad liberal. vet. Test. interpret. p. 271.

(2) Einleitung in's A. T. S. 225. S. 331.

(3) Michaelis, Uebersetzung des A. T. XI. 101. — Eichhorn, Einleitung. IV. 352.

(4) Briefe über das Studium der Theologie. Br. 9.

(5) Die Bibel alten und neuen Testaments. VII. 129 ff.

(6) Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten S. 224.

(7) Memorabilien. VI. 32 ff.



unerfüllt gebliebener Weissagung wider die Heiden Gott zu rechtfertigen und den Unmuth ob ihrer Nichterfüllung zum Schweigen zu bringen <sup>(1)</sup>. Jäger endlich findet in dem Buche eine „Rechtfertigung der aus der heiligen Liebe Gottes fließenden göttlichen Handlungsweise gegen die Heiden“ <sup>(2)</sup>.

Nicht so wesentlich, als es beim ersten Anblick scheinen könnte, ist von dieser Auffassung des Buches die Ansicht derjenigen verschieden, welche in demselben eine zu gewissen Lehrzwecken poetisch erweiterte Volks Sage oder historische Nachricht annehmen. Denn wie weit Sagenhaftes oder Historisches zum Grund liegen möge, sagen sie meistens nur vermuthungsweise und beschränken überdies das vermuthlich Historische in solchem Grade, daß das Buch im Ganzen eben als Dichtung erscheint, bei der durchaus kein historischer, sondern lediglich nur ein didaktischer Zweck verfolgt wird. Nur Wenige von denen, die sagenhafte Ausschmückungen in dem Buche finden, erkennen zugleich einen historischen Zweck desselben an, wie z. B. Goldhorn, der den Jona als Abgeordneten Jerobeams II. nach Ninive gehen läßt, um einen Krieg der Assyrier gegen die Israeliten zu hintertreiben, daneben aber auch Nachbildungen der Andromeda-Mythe und Entlehnungen aus der Geschichte des Elias in dem Buche Jona findet <sup>(3)</sup>. Die Meisten dagegen, die mythische Ausschmückungen annehmen, erklären sich zugleich für einen bloß didaktischen Zweck des Buches. Nach Rosenmüller z. B. wird die Folgsamkeit der Heiden im Gegensatz zum Widerstreben der Israeliten gegen die Reden der Propheten dargestellt <sup>(4)</sup>. Nach Friedrichsen wird gelehrt, daß Jehova eben so wohl ein Gott der Heiden als der Juden sei, und sich der Erstern im Falle der Besserung mit gleicher Rücksicht und Schonung annehme <sup>(5)</sup>. Nach de Wette hat man bei Auffassung des Lehrzweckes nicht auf strenge Einheit auszugehen, sondern nur anzuerkennen, daß „das Hervorstechende in der den Niniviten, einem heidnischen Volke, nach ihrer Bekehrung erlaß-

(1) Die zwölf kleinen Propheten. S. 362.

(2) Ueber den sittlich religiösen Entzweck des Buches Jona. S. 73.

(3) E. Bertholdt, Einleitung. VI. 2379 f.

(4) Prolegg. in Jon. p. 356.

(5) Kritischer Ueberblick der merkwürdigsten Ansichten vom B. Jonas x. S. 214.

senen göttlichen Strafe liegt" (1). Nach Anobel, der ziemlich viel Historisches anzunehmen geneigt scheint, „mahnt der Verf. so kurz wie eindringlich zur Herabstimmung des theokratischen Nationalstolzes und zu einer daraus sich ergebenden milderer Gesinnung gegen das Ausland" (2). Nach Ewald endlich wird mit Hilfe einer Sage über den 2 Kön. XIV. 25. genannten Propheten der Satz zu beweisen gesucht, „daß nur die wahre Furcht und Reue Heil von Jahve bringt,“ und zwar dieß vermöge seiner „alles überragenden göttlichen Liebe" (3).

Die Vertheidiger der historischen Auffassung theilen sich wieder in zwei Klassen.

Die Meisten derselben halten die ganze Erzählung nach ihrem buchstäblichen Sinne für durchaus historisch. So einstimmig die alten Erregten, und von den neuern besonders: Piper, Lüderwald, Griesdorf, Verschuir, Steudel, Salzbacher, Reindl, Sad, Scholz, ein Ungenannter in der evang. R. Z., Laberenz, Ackermann (4).

Anderer dagegen, welche den buchstäblichen Sinn der Erzählung zwar nicht glaublich finden, aber doch den historischen Gehalt derselben nicht aufgeben wollen, helfen sich durch verschiedene Auslegungsversuche. Entweder a) betrachten sie das ganze Buch oder einzelne Theile desselben als Allegorie. So fand schon vor mehr als einem Jahrhundert Herm. von der Hardt im Buch

(1) Einleitung. S. 332.

(2) Der Prophetismus der Hebräer. II. 374.

(3) Die Propheten des A. B. II. 557 ff.

(4) Piper, dissert. historiam Jonae a recentiorum conatibus vindicatum sistens. Gryph. 1786. — Lüderwald, über Allegorie und Mythologie in der Bibel. Helmst. 1787. — Griesdorf, de verisimillima libr. Jon. interpretandi ratione. Viteb. 1794. — Verschuir, de argumento libelli Jonae ejusque veritate historica, opuscul. ed. Lotze. Ultraj. 1810. p. 36 — 105. — Steudel, in Bengel's Archiv für die Theologie. II. 400 ff. — Salzbacher, über die historische Wahrheit des Propheten Jona (in Grint's theolog. Zeitschr., Jahrg. 1822. Bd. I. S. 143 ff. Bd. II. S. 96 ff.) — Reindl, die Sendung des Propheten Jonas nach Ninive. Hamb. 1826. — Sad, christliche Apologetik. Hamb. 1829. S. 345 ff. — Scholz, die kleinen Propheten. Frankfurt. a. M. 1833. S. 175 f. — Evangel. R. Z. herausg. v. Hengstenberg. 1834. Nr. 27. — Laberenz, de vera libri Jonae interpretatione. Fuld. 1836. — Ackermann, introductio in libros sacros vet. Foed. Viennae 1839. p. 229 f.

Jona die Geschichte Manasse's und Josia's allegorisch beschrieben, und zwar so, daß Jona in den ersten beiden Kap. den Manasse, in den letzten beiden den Josia symbolisirte (1). Zu theilweiser Allegorie verstanden sich später auch Less und Palmer, indem ersterer unter dem Fische ein Schiff dachte, welches als Kennzeichen das Bild eines großen Fisches hatte und darum geradezu „der große Fisch“ genannt wurde, letzterer aber den ganzen Bericht über Jona's Seefahrt für eine allegorische Beschreibung der peinigenden Unentschlossenheit hielt, welche seiner Reise nach Ninive vorausgieng (2). Oder b) sie erklären einzelne ihnen unglaublich vorkommende Dinge, wie namentlich den Aufenthalt des Propheten im Seethiere, und was damit unmittelbar zusammenhängt, für bloße Traumercheinungen. Schon Abrabanel hält alles von I. 6. bis II. 11. Erzählte für einen Traum, den Jona während des I. 5. erwähnten Schlafes gehabt habe (3). Denselben Abschnitt hielt später auch Grimm für eine Traumerzählung (4), wogegen Sonnenmayer eine Vermischung von Traum und Wirklichkeit annahm, und bloß den Fisch und Jona's Aufenthalt in ihm geträumt sein ließ (5). Oder endlich c) sie fassen die Erzählung von dergleichen Dingen so auf, daß das Wunderbare und Unglaubliche wenigstens nach ihrer Ansicht zum Theil verschwindet. So läßt Dereser im Augenblicke, wo Jona in's Meer geworfen wird, einen großen Fisch aus der Tiefe auftauchen, auf dem sich Jona sogleich festhält und drei Tage und Nächte lang herumreitet, bis er endlich irgendwo an's Land geworfen wird (6). Diese Ansicht modificirte Anton nur dahin, daß er an die Stelle des lebenden Fisches, der doch schwerlich so geraume Zeit auf der Oberfläche des Wassers geblieben wäre, einen todtten setzte, und suchte dann seine Ansicht noch mit den Textes-Worten zu rechtfertigen (7), während

(1) In mehreren Schriften, welche gesammelt sind in seinem großen Werke: *Aenigmata prisca orbis etc.* Helmst. 1723.

(2) Less, vom historischen Styl des höhern Alterthums — in seinen vermischten Schriften. I. 161 f. — Palmer, in Scherer's Archiv zur Vollkommenung des Bibelstudiums, Bd. II. St. I. S. 93 ff.

(3) Im Commentar zu Jona. Vgl. Bertholdt, Einl. VI. 2382.

(4) Der Prophet Jonas aufs neue übersezt u. Düsseldorf. 1798. S. 64 f.

(5) In Augusti's theol. Monatschrift. II. 4. S. 255 ff.

(6) Sendungsgeschichte des Propheten Jonas. Bonn. 1786.

(7) In Paulus neuem Repert. III. 37 ff.

Dieser 1. B. das Verschlingen und Ausspeien unter die Thaten der Volkssage zählt.

§ 49. Hauptsächliche Gründe, die für und gegen den historischen Charakter des Buches Jona vorgebracht werden.

\* I. Für den historischen Charakter des Buches spricht zunächst:

1) der Umstand, daß dasselbe, obgleich sein Inhalt dem jüdischen Particularismus zuwider sein mußte, doch in den Kanon, und zwar unter die prophetischen Schriften, aufgenommen wurde, was nicht hätte geschehen können, wenn die erzählte Thatsache nicht als historisch bekannt gewesen und von den Sammlern des Kanons namentlich als solche geglaubt worden wäre.

2) Sodann hat das Buch vom Anfang bis zum Ende die Form eines historischen Berichtes und will somit von seinem Verfasser offenbar auch als solcher gegeben werden, weil derselbe sonst eine andere Form gewählt haben würde.

3) Dazu kommt, daß die im Buche genannten Vertlichkeiten Japho, Larsis, Nintwe sehr bekannt und ebenso wenig erdichtet sind, als der Name des Propheten, der als Hauptperson erscheint, und dessen Vater auch 2 Kön. XIV. 25. gerade so wie Jon. I. 1. angegeben wird.

4) Endlich ist die historische Auffassung die traditionelle. Als wahre Geschichte wurde die Erzählung im Buch Jona schon von den Juden der vorchristlichen Zeit angesehen, wie aus Tob. XIV. 4. 8., 3 Maccab. VI. 8., Jos. Flav. Archäol. IX. 10, 2., dem Targum Jonathan's zu Nahum I. 1. und dem talmud. Tractat Taanith. Fol. 15. a. erhellt (1); und die nachherigen Juden haben diese Ansicht wie eine zuverlässige Tradition festgehalten.

(1) Die beiden leggenannten Stellen, obwohl nicht vorchristlichen Ursprungs, beweisen doch insofern auch für die vorchristliche Zeit, als die darin sich kund gebende Ansicht traditionell erscheint, und ohnehin ihr Aufkommen in der christlichen Zeit sich gar nicht begreifen ließe, wenn früher die entgegengesetzte gangbar gewesen wäre. Die Polemik gegen die Christen würde weit eher das Umgekehrte bewirkt haben. Jonathan's Targum macht nämlich 1. c. zu יִנְוֶה den Beisatz: עֲלֵה יִנְוֶה בֵּר; אִמְתִּי נָבִיא רַמְתָּ הַפֶּר; und die Mischna verordnet 1. c. für einen gewissen Fall das Gebetsformular: מִי שֶׁנֶּחָה אֶת יִנְוֶה מִמֶּנִּי הִדְגָּה הוּא יֵעֲנֶה; und stellt kraft des Zusammenhanges das Gebet Jona's im Fische mit dem Gebet Abraham's auf Moria, Josua's zu Gilgal &c. auf gleiche Linie.

5) Diese Tradition wird hier über jeden Zweifel erhoben und schlechthin maßgebend dadurch, daß der Heiland selbst sie bestätigt und den Bericht über Jona als historisch voraussetzt und behandelt, indem er die Bußfertigkeit der Niniviten der Unbußfertigkeit der Juden gegenüberstellt (Matth. XVI. 4—4. Luc. XI. 29—33.) und seinen Aufenthalt im Grabe mit jenem des Jonas im Seethiere vergleicht. (Matth. XII. 39—44.). Daher haben auch die Väter und Lehrer der Kirche von jeher nur eine wahre Geschichtserzählung in dem Buche gefunden. (¹)

II. Dagegen wird der historische Charakter schon im Voraus sehr zweifelhaft dadurch, daß das Buch nicht einen historischen, sondern nur einen didaktischen Zweck verfolgt (²). Was aber hauptsächlich gegen denselben spricht, ist

1) der Mangel an Vollständigkeit und Anschaulichkeit in der Erzählung, welche „alle genauern Umstände verschweigt, die an eine wahre Geschichte sich mit Nothwendigkeit anknüpfen“ (³).

2) Das Schweigen der heiligen und Profan-Geschichte von einem so merkwürdigen Ereignisse, auf das man im alten Testament selbst um so mehr wenigstens Hindeutungen finden sollte, als Assyrien mit Israel doch in vielfache Berührung kam und namentlich zur Zeit Jona's des Sohnes Amittai's und bald nach ihm mehr als ein Prophet über Assyrien weissagten (⁴).

3) Die Sendung eines israelitischen Propheten an ein fernes Heidenthum, welche „aller Analogie widerspricht, so wie das Anziehen des Trauerkleides von Seiten des Viehes dem Costüm,“ wobei noch überdies die Vorstellung, welche sich der Verfasser des Buches „vom Wesen der alten Prophetie macht, eine rohe und unwahre ist“ (⁵).

4) Das verwerfliche Benehmen des Propheten, der in einem so schlimmen Lichte erscheint, daß man ihn geradezu „einen teuflischen Charakter“ nennen kann (⁶), und daneben der außerordentliche Erfolg seiner Wirksamkeit bei den Niniviten, welche „dem

(1) Reindl, die Sendung des Propheten Jona's nach Ninive S. 15 f.

(2) Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jona S. 4—26.

(3) Hitzig, die kleinen Propheten. S. 361. — Vgl. Jahn, Einleitung. II. 523 f.

(4) Jäger, e. a. D. S. 50 ff.

(5) Hitzig, die kl. Propheten. S. 360.

(6) Eichhorn, Einleitung, IV. 336 f.

unglaublichen Aussprüche eines unbekannten Fremdlings fremder Zunge geglaubt, und nicht vielmehr, wenn sie ihn verstanden, ihn verlacht oder schwer geahndet“ haben sollen (1).

5) Das „rein äußerliche Verhältniß,“ in welchem Jehova zur Natur überhaupt und zum Propheten insbesondere steht, so daß „dem Walten der Vorsehung der Charakter des Voraufstehens im Einzelnen und des willkürlichen Eingreifens aufgenöthigt wird“ (2), weshalb in der kleinen Schrift auch eine Anzahl von Wundern ohne rechten Grund und Zweck sich findet.

6) Die Ähnlichkeit einzelner Umstände der Erzählung mit gewissen Mythen des Alterthums, welche von dem Verfasser des Buches Jona offenbar benützt worden sind. Es sind die Sagen über die Befreiung der Hespione durch Herkules und der Andromeda durch Theseus, und über den babylonischen Dannes. Die Stadt Troja nämlich wurde, weil ihr König Laomedon die Erbauer ihrer Mauern, Apollo und Poseidon, um den versprochenen Lohn betrogen hatte, von Apollo mit einer Pest und von Poseidon mit einem Seeungeheuer gestraft. Nach einem Drakenspruche konnten diese Plagen nur dadurch abgewendet werden, daß Laomedon seine Tochter Hespione dem Seethiere zum Opfer brachte. Sie wurde wirklich an einen Felsen am Meeresufer angebunden, und war bereits in Gefahr, alle Augenblicke von dem Seethiere verschlungen zu werden, als Herkules auf seiner Rückreise von Themistyra, oder während der Argonautenfahrt, nach Troja kam und die Hespione zu retten versprach, wenn ihm Laomedon die Rösse gäbe, die dessen Vater Troß von Zeus für den geraubten Ganymed erhalten hatte. Laomedon versprach ihm dieselben, und nun sprang er bewaffnet in den Rachen des Ungeheuers, zerfleischte dasselbe drei Tage lang in seinem Innern und kam dann unverfehrt nur mit Verlust seiner Haare wieder heraus. Dieß veranlaßte die Dichtung vom dreitägigen Aufenthalte Jona's im Seethiere. Ähnliches trug sich auch an der palästiniſchen Meeresküste zu. Kassiopeia, die Gemahlin des Kepheus, hatte sich an Schönheit den Nereiden gleichgestellt, welche dafür mehrere schwere Plagen über das Land kommen ließen. Auch hier verkündigte ein Drakenspruch, dieselben würden erst dann aufhören, wenn Andromeda, die Tochter der

(1) Ditzig. c. a. D.

(2) Ebend. S. 359.

Rassiopeia von einem Seeungeheuer verschlungen würde. Andromeda wurde daher als Beute für solches an einen Felsen bei Joppe angefesselt; in dem Augenblicke aber, wo das Ungeheuer heraufstieg, sie zu verschlingen, kam Perseus dazu und tödtete dasselbe. Hiernach begreift sich, warum gerade von Joppe aus Jona's unglückliche Schifffahrt beginnt. Dannes endlich, ein Fißh mit Menschenfüßen und menschlicher Stimme, tauchte jeden Morgen aus dem rothen Meere auf, kam nach Babylonien, gab den Bewohnern Geseze, und lehrte sie Gewerbe, Künste und Wissenschaften. Diesen hat ohne Zweifel der Verf. des Buches Jona für einen hebräischen Propheten gehalten, oder ihm wenigstens einen solchen substituirt, und ist dabei durch die Aemendähnlichkeit zufällig auf den Propheten Jona geführt worden.

### §. 30. Bedeutsamkeit dieser Gründe.

\* I. Sehen wir zunächst die Gründe gegen den historischen Charakter des Buches genauer an, so ist nicht zu verkennen, daß wenigstens die meisten derselben sehr geringfügig sind.

Mit den Mythen über Hesiene und Andromeda steht die Erzählung im Buche Jona offenbar in gar keinem Zusammenhange. Die zweite derselben ist, wie selbst Hitzig gesteht <sup>(1)</sup>, von der Geschichte des Jona so verschieden, daß sich in dieser nicht die geringste Aehnlichkeit mit jener oder Abhängigkeit von ihr entdecken läßt. Einige Aehnlichkeit dagegen scheint beim ersten Anblicke der Mythos von der Hesiene zu haben, sofern ihr Befreier drei Tage und drei Nächte im Bauche des Seeungeheuers sich unbeschädigt aufgehalten hat. Allein gerade dieser Aufenthalt ist eine Fabel, die viele Jahrhunderte später als das Buch Jona in Folge eines Mißverständnisses entstanden ist. Der ursprünglichen Mythos gemäß tödtete Herkules das Ungeheuer, sobald es erschien und die Hesiene verschlingen wollte <sup>(2)</sup>. Jener fabelhafte Zusatz findet sich erst beim Scholiasten Lxxes, der zu Euphron's Rassandri B. 33 seq.

*Τετραπέρα λίοντος, ὃν ποτα ἤγαθοις*

*Τετταρος ἡμάλας κλέχτος πύων,*

die Bemerkung macht: *Χωστὸν τεῖχος ποιήσας* (sc. *Ἡρακλῆς*).

(1) Hitzig, a. a. D. S. 360.

(2) Apollodor. Biblioth. lib. II. cap. 5. §. 9. Diodor. Sicul. IV. 42. Hygin. Fab. 89.

καὶ σῆς ὑπλισμένος παρὰ τὸ στόμιον, ὡς κεχρηγὸς ἐπῆει τὸ κῆτος, ἀφ' ὧς τῷ τέττι ἐμπεπῆδηκε στόματι· τρισὶ δὲ ἡμέραις ἔδοθεν κατακώπτιον αὐτὸ ἐξῆλθεν, ἀποβεβληκὼς τὴν τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τρίχωσιν. Dieses hat aber der Scholiast, oder sein etwaiger Gewährsmann, nur aus dem *Τριώπερος* heraus erklärt, wie aus seinem weiteren Scholion: — *τριώπερον*, διὰ τὸ ἐν τῷ κῆτει *τρεῖς* ἡμέρας ποιῆσαι, ἃς ἑσπέρας καλεῖ, διὰ τὸ ἀφ' αὐτίστον καὶ σκοτεινὸν εἶναι γαστέρα τῆ θηρία, sehr deutlich erhellt. Diese Erklärung ist aber falsch; denn die Benennung *τριώπερος* bezieht sich wie *τρισέληνος* auf die dreifach verlängerte Nacht, in der Herkules gezeugt wurde <sup>(1)</sup>. Ist nun aber die Mythe von der Hestione von diesem Zusatze frei, so hat sie mit der Geschichte Jona's eben so wenig gemein, als die von der Andromeda. Und wir dürfen jetzt die von Manchen auch aufgeworfene und bejahte Frage, ob diese heidnischen Mythen etwa durch das Buch Jona's veranlaßt worden seien <sup>(2)</sup>, als eine ungehörige geradezu übergehen. — Daß die Combinirung oder Identificirung Jona's mit dem babylonischen Dannes wo möglich noch unglücklicher sei, als die mit Perseus oder Herkules, hat Jäger so genügend dargethan <sup>(3)</sup>, daß wir hier nicht weiter darüber zu sprechen brauchen. Und die noch unstatthafte Herbeiziehung des phönicischen Dagon (= דגון) <sup>(4)</sup> scheint ohnehin keiner Rede werth zu sein.

Sodann die Verfolgung eines didaktischen Zweckes ist zwar allerdings geeignet, gegen den historischen Charakter Zweifel zu erregen, allein daß sie denselben nicht nothwendig ausschliesse, braucht kaum bemerkt zu werden. Ein didaktischer Zweck läßt sich auch mit einer wahren Geschichtserzählung verfolgen und je nach Umständen sogar nachdrücklicher als mit einer fingirten. In der That reden auch jene Ausleger, welche die Geschichte Jona's für durchaus historisch halten, gewöhnlich noch von bestimmten didaktischen Zwecken, die mit derselben erreicht werden wollen. Sollte aber das Buch Jona eine wahre Geschichte aus früherer

(1) Apollod. Biblioth. II. 4, 8. — Creuzer, Symbolik und Mythologie. II. 249.

(2) Friedrichsen, kritischer Ueberblick u. S. VII. ff.; dagegen S. 82 ff.

(3) Ueber den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jona. S. 86 ff.

(4) Vgl. Jäger, a. a. D. S. 84.



Rassiopeia von einem Seeungeheuer verschlungen wurde daher als Beute für solches an Joppe angefesselt; in dem Augenblicke aber, wenn sie heraufstieg, sie zu verschlingen, kam Perseus dasselbe. Hiernach begreift sich, warum Jona's unglückliche Schifffahrt beginnt mit Menschenfüßen und menschlicher Stingen aus dem rothen Meere auf, kam Bewohnern Geseze, und lehrte sie Wissenschaften. Diesen hat ohne Zweifel für einen hebräischen Propheten einen solchen substituiert, und ist seit zufällig auf den Propheten

## §. 50. Bedeuts

\* I. Sehen wir zunächst den Charakter des Buches ganz wenigstens die meisten

Mit den Mythen der hebräischen Erzählung im Buche Die zweite derselben Geschichte des Jona's ringste Aehnlichkeit läßt. Einige Mythus von der Wirkung plöblicher Furcht war, und sich keine Spur mehr von derselben zeigte. In und drei konnte dann sogar auch ein nachheriger Prophet, Rinive sprach, leichtlich kein großes Gewicht auf die legen und sie unerwähnt lassen, wobei ohnehin nicht zu zweifeln ist, daß z. B. Raham's und Anderer Weissagungen die Assyrier nicht so fast für diese, als vielmehr für die Israeliten bestimmt waren.

Die Sendung eines Propheten an ein Heidenvolk hat keineswegs alle Analogie gegen, sondern vielmehr einige für sich. Denn analog ist jedenfalls, daß schon Elisa zu Damaskus als Prophet thätig war 2 Kön. VIII. 7 ff. und zwar auf eine Weise, aus der deutlich erhellt, daß ein israelitischer Prophet auch im Ausland in nicht geringem Ansehen stehen konnte. Die weitere Entfernung Rinive's in Vergleich mit Damaskus ist doch wahrlich kein Punkt, der die Analogie zu nichts und die Sendung Jona's nach

## VI. Die zwölf kleinen Propheten. 133

Unmöglichkeit machen könnte. Ob und wie weit Traueranzuges auch beim Viehe dem Costüme wird wohl der Verfasser des Buches Jona wußt haben, als irgend ein neuerer Castor. Daß aber „natürlich die Menschen dem“ (1), was eine ziemlich schwierige wird ihr schwerlich eingefallen sein. offenbar nur in dem Sinne auf und welche äußere Zeichen der re Decken auf dasselbe gelegt um jetzigen abendländischen nicht auch dem alten mor- in Buch Jona sich kund Prophetie nach dem eine rohe und unwahre eine solche.

o betrifft, so ist dessen Verwerfliche vertrieben worden. Tadeln mag man es vor göttlichen Sendung anfangs nicht folgen daher aus Sorge für seine Prophetenehre in bitteren gerieth, weil sich seine Weissagung nicht erfüllte (2),

(1) Hitzig, die 12. Propheten. S. 370.

(2) Bgl. Poli synopsis etc. III. 1822.

(3) Als der persische Anführer Massios im Kampfe gegen Olympiodoros gefallen war, drückten die Perser ihre Trauer um ihn dadurch aus, daß sie ihre Pferde und Maulesel so gut wie sich selbst schoren (*καὶ γὰρ ταῦτ' ἐκείνοι ἐν τῷ Μασσιώ, καὶ ἵππους καὶ ἡμῶνας κτλ.* Plat. vitt. parall. Aristid. c. 14.). Widerpricht das nicht auch dem Costüme?

(4) Daß es dem Jona auch um seine Prophetenehre zu thun war, erhellt deutlich, wiewohl man es auch geldugnet hat (vgl. Jäger, a. a. D. S. 21.), aus IV. 2., wonach der Ablehnung des göttlichen Auftrages nur die Besorgniß zu Grunde lag, daß die Drohung leichtlich unerfüllt bleiben könnte. Freilich wenn die Menschen immer wären und thäten, was sie sollten, so hätte Jona in dieser Hinsicht unbesorgt sein dürfen. Allein würde nicht auch heut zu Tage, wenn irgendwo ein Prophet mit gleicher Drohung wie Jona aufträte, und selbe dann aus gleichem Grunde unerfüllt bliebe, eine Menge von Spöttern sich erheben, und die Drohung als eine leere und falsche verlachen? und dazu kommt noch zu beachten, daß Jona, außerhalb der Stadt befindlich und auf ihren Untergang wartend, wohl keine hinlängliche Kunde von dem hatte, was in der Stadt vorging, und darum bei ihrem Fortbestand über die festgesetzte Frist um so eher für seine Pro-

Zeit nur zu didaktischen Zwecken wieder in Erinnerung bringen wollten, so wird auch der Mangel an Vollständigkeit und Anschaulichkeit nichts gegen den historischen Charakter beweisen können. Denn in diesem Falle erzählte der Verfasser eben dasjenige, was ihm zur Erreichung seines Zweckes nöthig schien und übergang das Uebrige, so daß eine Menge von Fragen, welche die historische Neugierde etwa stellen möchte, keine Antwort erhalten können. Ohnehin kann der angeführte Charakter einer Erzählung keinen Beweis gegen ihre historische Glaubwürdigkeit abgeben. Wie viele glaubwürdige Geschichtserzählungen, namentlich in der Bibel, müßten sonst für Dichtungen erklärt werden, indem sie eben so wichtige oder noch wichtigere Ereignisse als die Geschichte Jona's eben so kurz oder noch kürzer als sie berichten.

Das Schweigen der Geschichte von diesem Ereigniß kann man zwar auffallend finden und erwarten, daß wenigstens Jona's außerordentliche Wirksamkeit in Ninive in den historischen Büchern des A. T. erwähnt sein sollte, wenn sie Thatsache wäre. Allein als einen wirklichen Beweis für eine bloße Fiction wird man dieses doch nicht ansehen dürfen, weil gar manches wichtige Ereigniß, dessen Erwähnung man in jenen Büchern erwarten möchte, in denselben mit Stillschweigen übergangen wird. Das Stillschweigen läßt sich hier auch sehr leicht begreifen, wenn die Bekehrung Ninive's (wie man doch nicht anders annehmen kann) nur eine vorübergehende Wirkung plötzlicher Furcht war, und nach kurzer Zeit sich keine Spur mehr von derselben zeigte. In diesem Falle konnte dann sogar auch ein nachheriger Prophet, der gegen Ninive sprach, leichtlich kein großes Gewicht auf die Sache legen und sie unerwähnt lassen, wobei ohnehin nicht zu übersehen ist, daß z. B. Nahum's und Anderer Weissagungen gegen die Assyrier nicht so fast für diese, als vielmehr für die Israeliten bestimmt waren.

Die Sendung eines Propheten an ein Heidenvolk hat keineswegs alle Analogie gegen, sondern vielmehr einige für sich. Denn analog ist jedenfalls, daß schon Elisa zu Damaskus als Prophet thätig war 2 Kön. VIII. 7 ff. und zwar auf eine Weise, aus der deutlich erhellt, daß ein israelitischer Prophet auch im Auslande in nicht geringem Ansehen stehen konnte. Die weitere Entfernung Ninive's in Vergleich mit Damaskus ist doch wahrlich kein Punkt, der die Analogie zu nichts und die Sendung Jona's nach

Runde zu einer Unmöglichkeit machen könnte. Ob und wie weit der Gebrauch eines Traueranzuges auch beim Viehe dem Costüme widersprochen habe, wird wohl der Verfasser des Buches Jona so gut oder besser gewußt haben, als irgend ein neuerer Cassigator seines Buches. Daß aber „natürlich die Menschen dem Viehe Sacke anziehen sollen“ (1), was eine ziemlich schwierige Arbeit gewesen sein müßte, wird ihm schwerlich eingefallen sein. Daß יְכַסְּנוּ שִׂמְרִים bezieht sich offenbar nur in dem Sinne auf בְּהֵמָה, als auch an diesem irgend welche äußere Zeichen der Trauer angebracht, vielleicht schwarze Decken auf dasselbe gelegt wurden (2). Wenn aber dieses unserm jetzigen abendländischen Costüme widerspricht, so darum noch nicht auch dem alten morgenländischen (3). Und wenn endlich die im Buch Jona sich find gebende Vorstellung vom Wesen der alten Prophetie nach dem Darsithalten des neuesten Rationalismus eine rohe und unwahre ist, so ist sie darum nicht wirklich eine solche.

Was das Benehmen Jona's betrifft, so ist dessen Verwerflichkeit mitunter auch sehr übertrieben worden. Tadeln mag man es allerdings, daß er der göttlichen Sendung anfangs nicht folgen wollte, und nachher aus Sorge für seine Prophetenehre in bitteren Unwillen gerieth, weil sich seine Weissagung nicht erfüllte (4),

(1) Hitzig, die 12. Propheten. S. 370.

(2) Bgl. Poli synopsis etc. III. 1822.

(3) Als der persische Anführer Massilos im Kampfe gegen Olympiodoros gefallen war, drückten die Perser ihre Trauer um ihn dadurch aus, daß sie ihre Pferde und Maultesel so gut wie sich selbst schoren (καὶ γὰρ ταυτὸς ἐκείνων ἐν τῷ Μασσιλω, καὶ ἰππῶς καὶ ἡμιόνους κτλ. Plat. vitt. parall. Aristid. c. 14.). Widerpricht das nicht auch dem Costüme?

(4) Daß es dem Jona auch um seine Prophetenehre zu thun war, erhellt deutlich, wiewohl man es auch geläugnet hat (vgl. Jäger, a. a. O. S. 21.), aus IV. 2., wonach der Ablehnung des göttlichen Auftrages nur die Besorgniß zu Grunde lag, daß die Drohung leichtlich unerfüllt bleiben könnte. Freilich wenn die Menschen immer wären und thäten, was sie sollten, so hätte Jona in dieser Hinsicht unbesorgt sein dürfen. Allein würde nicht auch heut zu Tage, wenn irgendwo ein Prophet mit gleicher Drohung wie Jona austräte, und selbe dann aus gleichem Grunde unerfüllt bliebe, eine Menge von Spöttern sich erheben, und die Drohung als eine leere und falsche verlachen? und dazu kommt noch zu beachten, daß Jona, außerhalb der Stadt befindlich und auf ihren Untergang wartend, wohl keine hinlängliche Runde von dem hatte, was in der Stadt vorging, und darum bei ihrem Fortbestand über die festgesetzte Frist um so eher für seine Pro-

aber einen teuflischen Charakter hat er darum noch lange nicht bewiesen. Daß übrigens auch wahre Propheten dem Willen Jehova's widerstreben, und dafür gestraft werden, ist nicht ohne Beispiel (1 Kön. XIII. 1—32.), und wer wollte überhaupt läugnen, daß Gott zur Erreichung seiner Zwecke auch unwürdige Mittelspersonen wähle, wenn gerade die Erwählten selbst ihre Unwürdigkeit oft am nachdrücklichsten bezeugen. Die Schwierigkeit von Seite der Sprache scheint nicht sehr groß zu sein: Denn die assyrische Sprache war ein semitischer Dialekt, der sich nicht sehr weit von der chaldäischen Sprache entfernte <sup>(1)</sup>; letztere aber war gebildeten Hebräern schon zu Jesaja's Zeit geläufig <sup>(2)</sup>, und es kann daher, da Jona ben Amithai nicht außerordentlich lang vor Jesaja lebte, nicht mit Grund gesagt werden, er sei zu Ninive „ein unbekannter Fremdling fremder Zunge“ gewesen <sup>(3)</sup>. Und wenn hebräische Propheten in Ninive ungefähr ebenso angesehen waren, wie zu Damaskus, so erklärt sich leicht, warum man dem Ausspruche Jona's glaubte, statt ihn zu verlachen. Und damit wird dann auch das Auffallende und Unglaubliche, das man in dem Erfolg seiner Predigt hat finden wollen, um ein Bedeutendes vermindert.

Daß vorgeblich rein äußerliche Verhältniß Gottes zur Welt und zu einzelnen Menschen, wie es im Buche Jona dargestellt sein soll, findet sich mehr oder weniger in fast allen historischen Büchern des A. T. ebenso dargestellt; oder mit andern Worten: in fast allen finden sich mehr oder weniger befremdliche Wundererzählungen. Allerdings sehen zwar auch diejenigen, welche die

---

phetenehre besorgt werden konnte. Zwar wird allerdings erst IV. 5. gesagt, Jona sei aus der Stadt gegangen; allein damit wird offenbar nur nachgeholt, was schon früher etwa hinter III. 4. hätte bemerkt werden sollen, aber dort verschwiegen wurde, um die Aufmerksamkeit nicht auf einmal durch eine Zwischenbemerkung von Ninive und seinen Bewohnern abzu lenken. Daß dieses sich so verhalte, zeigt IV. 5b.; denn wenn Jona noch innerhalb der Stadt gesehen hätte, daß seine Drohung sich nicht erfüllte, so hätte er nicht im Osten derselben eine Hütte zu machen gebraucht, um dort abzuwarten, was mit ihr geschehen werde.

(1) Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die alttest. Weissagungen. Freiburg 1839. S. 84 ff.

(2) S. oben Lhl. II. Ndh. I. S. 169.

(3) Hitzig, die 12. Proph. S. 360.

Möglichkeit der Wunder anerkennen und behaupten, in der Beschaffenheit und Menge derselben im Buch Jona zum Theil noch viel Auffallendes. Allein als etwas Alltägliches wird die Geschichte Jona's auch nicht berichtet, sondern gerade als etwas Auffallendes. Und wer einmal die Möglichkeit und Wirklichkeit von Wundern annimmt oder behauptet, kann sich im einzelnen Falle folgerichtig kein competentes Urtheil zuschreiben über die Größe des Wunders oder die Gründe und Zwecke desselben, weil diese für ihn noch weit mehr Dunkles, als das Wunder selbst, haben müssen. Wenn man daher ganz besonders noch das Gebet des Propheten im Bauche des Fisches für völlig unbegreiflich und unglaublich erklärt und noch dazu bemerkt, daß dasselbe in der mitgetheilten Form ohnehin eine reine Unmöglichkeit sei, weil es Reminiscenzen aus Psalmen enthalte, die lang nach dem Propheten Jona entstanden seien; so ist auf den ersten Punkt durch das eben Bemerkte schon geantwortet. Den zweiten aber betreffend, kann es mit diesem Gebete sich ungefähr so verhalten, wie mit manchen Reden, welche alte Geschichtschreiber handelnden Personen in den Mund legen und letztere im Grunde eben das sagen lassen, was sie unter den gegebenen Umständen etwa von ihnen erwartet hätten. Daß nichts in dem Gebete auf den Aufenthalt im Fische hindeute und dasselbe für die Lage des Propheten sich nicht schicke, ist schon darum eine unerhebliche Einwendung hiegegen, weil das Gebet nach der Ansicht des Verfassers für Jona's Person und Lage sich jedenfalls schicke, und im entgegengesetzten Falle auch bei durchgängiger Dichtung ihm gewiß nicht in den Mund gelegt worden wäre.

Die Hauptgründe für einen fingirten Inhalt des Buches Jona (denn diese wurden im Bisherigen besprochen) haben somit keine hinlängliche Beweiskraft und bei andern, die sich nur in untergeordneter Weise an dieselben anlehnen, ist dies noch weit mehr der Fall. Wenn z. B. gesagt wird: „Unzweideutig verräth sich das Gebilde der von nichts Ueberkommenem beengten Phantasie durch die Superfötation gegen das Ende. Jona macht sich eine schattige Hütte; wozu bedarf es da noch des Schatten gebenden Rifajon? Die Sonne sicht auf sein Haupt; warum wird da noch der Gluthwind beordert?“ <sup>(1)</sup> so läßt sich darauf unmöglich viel

(1) Hitzig, die 12. Proph. S. 361.

Gewicht legen. Die Hütte, die der Prophet sich machte, wird man schwerlich sehr gut und bauerhaft, sondern weit eher so zu denken haben, daß ein schattiger Ricinus neben derselben noch sehr erwünscht sein konnte. Zudem lassen die Textes-Worte auch den Gedanken zu, daß irgend ein ungünstiger Zufall die Hütte zerstört und der inzwischen aufgewachsene Ricinus ihre Stelle ersetzt habe; daß derselbe gerade in einer Nacht seine volle Größe erhalten habe, liegt nicht in den Worten: „Sohn einer Nacht“ (IV. 10.), daß aber der Ricinus überhaupt sehr schnell in wenigen Tagen so hoch wachse, daß er Schatten geben könne und eben so schnell wieder verwelke und verdorre, wenn er stark beschädigt werde, haben die Ausleger von jeher bei dieser Stelle fleißig bemerkt. Wozu aber der Bluthwind noch dienen sollt, da die Sonne den Propheten schon aufs Haupt stach, wird sich leicht begreifen lassen, so bald man zu begreifen im Stande ist, daß zwei Plagen doch empfindlicher gewesen sein müssen, als bloß eine derselben.

Da unter den bisher besprochenen Gründen zugleich auch diejenigen enthalten sind, auf welche die Vertheidiger einer theilweisen Dichtung oder allegorischen Bedeutung einzelner Abschnitte ihre Ansicht stützen, so brauchen wir diese nicht weiter zu besprechen, sondern nur noch die

**H. Gründe für den historischen Charakter des Buches zu prüfen.**

Obwohl wir denselben auch nicht insgesammt hinreichende Beweiskraft zugesiehen können, so scheinen sie uns doch größere Bedeutsamkeit zu haben, als ihnen häufig eingeräumt wird. Der Umstand allerdings, daß die Kirchenväter die Geschichte historisch auffassen, kann, wie schon oft bemerkt worden (1), an sich nicht als maassgebend betrachtet werden, weil es sich hier nicht um einen Glaubenssatz oder eine Sittenvorschrift handelt.

Sodann der weitere Umstand, daß das Buch in den Canon aufgenommen und in die Klasse der *נביאים* gestellt ist, kann für den historischen Charakter desselben auch nicht sehr viel beweisen. „Denn nicht Geschichte hatten ja die Propheten im engeren Sinne (*הַנְּבִיאִים הַהִיסְטוֹרִיָּים*) mitzutheilen, sondern sittlich-religiöse Wahrheiten, bei deren Vortrag sie sich der mannig-

(1) Zahn, Einleitung. II. 531.

haltigsten Einkleidungsformen bedienten“ (1); wiewohl man übriggens zugeben muß, daß sonst derartige Nachrichten über die Wirksamkeit und Schicksale einzelner Propheten in anderen prophetischen Schriften doch historischen Glauben in Anspruch nehmen.

Wenn ferner die Erzählung an bekannte Vertlichkeiten anknüpft und eine historische Person zu ihrem Gegenstande hat, so scheint darin auch kein vollgültiger Beweis für historische Wahrheit zu liegen, weil sich nicht einsehen läßt, warum historische Fiktionen zu didaktischen Zwecken nicht auch an historische Personen sich sollten anlehnen können. Nur läßt sich hier allerdings nicht läugnen, daß die Wahl gerade eines so bekannten und bedeutenden Propheten, wie Jona ben Amithai gewesen sein muß, gegen eine bloße Fiction doch Bedenklichkeit erregt, da ja der Verf. ebenso leicht einen minder bekannten oder geradezu anonymen Propheten für seine Erzählung hätte wählen können.

Noch mehr Bedenklichkeit erregt die durchaus berichtende Form des Buches. Schon der Anfang desselben ist gerade so, wie er sein muß, wenn eine Thatsache erzählt werden will, und wie man ihn nicht erwarten und sogar unpassend finden möchte, wenn eine Dichtung gegeben werden soll (2). Der Verlauf der Erzählung aber deutet nirgends bestimmt darauf hin, daß der Verf. Einiges oder Alles für Dichtung ausgeben wolle, denn etwaige Ungenauigkeiten oder Uebertreibungen (3) lassen sich nicht als solche Hindeutungen ansehen. Und die Form der Erzählung endlich ist wiederum gerade so, wie sie ungefähr sein muß, wenn das Erzählte als historische Thatsache gelten will.

Am meisten bedenklich macht uns aber das, was Manche hier für unbedeutend oder völlig gleichgültig halten, das trübende

(1) Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jonad. S. 36.

(2) Schon durch das וְיָרָא (B. 1.), wenn man es genau nehmen und dem ׀ eine copulative Bedeutung einräumen will, fügt sich die Geschichte Jona's in die Reihe der übrigen im Bereiche der prophetischen Wirksamkeit vorgefallenen Thatsachen in solcher Weise ein, daß sie sich gleiche historische Geltung mit ihnen vindicirt.

(3) Den bedeutendsten Fall dieser Art jedoch, die Angabe der Größe Ninive's (III. 3.), können wir schon darum nicht als solchen ansehen, weil die Auffassung der Worte מֵרֵאשִׁית וְעַד אֶחָד וָעֶשְׂרִים אלף als Angabe der Länge (nicht des Umfanges) der Stadt jedenfalls unsicher, nach unserm Dafürhalten unrichtig ist.



nelle Zeugniß. Sein Hauptgewicht bekommt dasselbe unstreitig durch die Art und Weise, wie Christus vom Propheten Jona und seiner Wirksamkeit zu Ninive redet (Matth. XII. 39—41. XVI. 1—4. Luc. XI. 29—33.). Die gewöhnliche Bemerkung zwar, Christus habe sich auch mit Jonas vergleichen können, wenn er nur die Person einer Parabel sei, mag im Allgemeinen ihre Richtigkeit haben, im Einzelnen aber wird ihre Anwendbarkeit doch von der Art und Weise der Vergleichung abhängen. Was nun aber diese im fraglichen Falle betrifft, so wird unstreitig etwas Zukünftiges mit etwas Vergangenen so verglichen, daß die Thatsächlichkeit des Zukünftigen mit der Thatsächlichkeit des Vergangenen steht und fällt. Es ist daher auch neuerlich gegeben worden, daß Matth. XII. 40. das, „was einst in der Wirklichkeit Statt finden werde,“ mit demjenigen verglichen werde, „was einst in der Wirklichkeit Statt fand;“ nur ist zugleich behauptet worden, daß Matth. XII. 40. nicht als „eine wirkliche Aeußerung Jesu,“ sondern nur als „eine durch spätere Ausdeutung entstandene Erweiterung und Umbildung derselben“ anzusehen sei <sup>(1)</sup>. Allein dieses Letztere sogar vorausgesetzt, haben wir hier doch das Zeugniß eines Evangelisten dafür, daß das Buch Jona wirkliche Geschichte enthalte, und zugleich dafür, daß der Heiland es als solche betrachtet und behandelt habe. Dieses Zeugniß geradezu von der Hand zu weisen, wird sich schwerlich Jemand getrauen, der noch nicht in den Kreis der evangelischen Mythologie oder eine ähnliche Wahnwitz sich verirrt hat. Sehen wir aber von dieser Stelle auch ganz ab, und ebenso von der zweideutigen Aeußerung des Josephus über das Buch Jona <sup>(2)</sup>, so ist jedenfalls die historische Auffassungsweise desselben vor und zu Christi Zeit unwidersprechlich verbürgt. Ist aber dieses der Fall, so geht schon aus den andern Aussprüchen Christi in Bezug auf Ninive so viel hervor, daß er den Inhalt des Buches Jona als wahre Geschichte ansah und behandelte. Denn indem er zu Personen sprach, die dieser Betrachtungsweise zugethan waren, mußte er, um von ihnen nicht mißverstanden zu werden, entweder dieselbe Betrachtungsweise als die wahre voraussetzen und nach ihr sich richten, oder sie

(1) Jäger, a. a. D. S. 39. 42.

(2) Vgl. Jäger, a. a. D. S. 43.

irgendwie berichtigen. Indem er nun Letzteres nicht that, that er eo ipso Ersteres.

Hiernach sollte die Entscheidung der Frage, auf welcher Seite hier das Uebergewicht der Gründe sei, keinen großen Schwierigkeiten mehr unterliegen.

### §. 51. Zweck und Zeitalter des Buches.

\* Daß mit dem Buche Jona's, auch wenn sein Inhalt durchgängige Geschichte ist, nicht bloß historische, sondern auch didaktische Zwecke verfolgt werden, wird durch die Beschaffenheit desselben, wie bereits anerkannt worden, sehr wahrscheinlich. Daß aber sehr Vieles und Verschiedenes durch diese Geschichte gelehrt sein könne, zeigen deutlich genug die vielerlei Ansichten, welche über die durch dieselbe beabsichtigte Lehre aufgestellt worden sind. Ob aber der Verf. ausschließlich gerade den einen oder anderen oder auch mehrere der namhaft gemachten Lehrsätze durch seine Erzählung habe veranschaulichen wollen, würde sich kaum sicher bestimmen lassen, wenn die Entstehungszeit des Buches auf unzweifelhafte Weise bekannt wäre, um so weniger, da man bei dieser nicht über das Gebiet der Wahrscheinlichkeit hinauskommt.

Zwar wenn der Prophet, welcher Gegenstand des Buches ist, dasselbe selbst geschrieben hätte, was früher gar nicht bezweifelt <sup>(1)</sup>, und in neuester Zeit noch mehrfach behauptet worden ist <sup>(2)</sup>, so wäre dessen Zeitalter bekannt; denn Jona der Sohn Amittai's lebte und weissagte unter Jerobeam II., also zwischen den Jahren 825 und 784 v. Chr. Allein jener Prophet kann das Buch nicht geschrieben haben. Schon die Sprache, wenn wir auch „bei unserer mangelhaften Kenntniß des ganzen Umfanges der hebräischen Literatur“ ihr keine entscheidende Beweiskraft einräumen können, deutet wenigstens unverkennbar auf eine spätere Zeit hin <sup>(3)</sup>. Noch mehr deutet auf eine solche der Umstand, daß Ninive zur Zeit des Verfassers schon lange zerstört gewesen sein muß, weil sonst die Bemerkung: Ninive war eine große Stadt (III. 3.) unnöthig oder unmöglich gewesen wäre. Und noch entscheidender spricht für eine spätere Zeit das

(1) Carpzov. introduct. III. 356.

(2) Vgl. Jäger, über den sittlich-religiösen Endzweck des B. Jonah. S. 90.

(3) Vgl. Jäger, a. a. D. S. 92.

Gebet, welches Kap. II. dem Propheten in den Mund gelegt wird, sofern dasselbe Reminiscenzen aus Psalmen enthält, deren Entstehung nach Jerobeam's II. Zeit keinem Zweifel unterliegt (\*). Ist nun Ninive im J. 625 v. Chr. zerstört worden (\*), so kann das Buch Jona etwa während oder bald nach dem babylonischen Exile geschrieben worden sein. Was aber Batte und Hitzig für die Entstehung desselben in der ptolemäischen oder maccabäischen Zeit vorgebracht haben, besteht mehr in willkürlichen Annahmen als wirklichen Beweisgründen (\*).

Die Stellung des Buches im Kanon zwischen älteren Propheten ungeachtet seiner späten Abfassung hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß die Sammler des Kanons hier nicht nach dem Zeitalter des Verfassers, das ihnen leichtlich auch unbekannt sein konnte, sondern des Propheten, von dem das Buch handelt, sich richteten. \*

### F. Micha.

#### §. 52. Lebensumstände und Zeitalter.

Micha (מִיכָה) nennt sich in der Ueberschrift der Moreschitz (מִרְשֵׁתִּי), was nicht von der Familie, sondern vom Geburtsorte zu verstehen ist. Nun bleibt aber zweifelhaft, ob Moreseth Gath (Mich. I. 14.) oder Marescha (I. 16.) der Ort sey, denn von beiden kann der obige Ausdruck abgeleitet werden (\*). Eusebius versteht den letztern Ort (\*); Hieronymus

(1) Die parallelen Stellen sind:

Jon. II. 3.	M. CKK. 1.
— — 4.	— XLII. 8.
— — 5.	— XXXI. 23.
— — 6.	— XVIII. 6. LXIX. 2.
— — 7.	— XXX. 4.
— — 8.	— CXLII. 4.
— — 9.	— XXXI. 7.
— — 10.	— L. 14.

(2) Biner, bibl. Realsw. II. 188.

(3) Bgl. Jäger, a. a. O. S. 98 ff.

(4) Rosenmüller, Schol. in Mich. (Schol. in h. l.)

(5) Locus in tribu Judae, cujus nunc tantummodo sunt ruinae, in secundo lapide Eleutheropoleos. De locis hebr.

nennt Morasthi, was nach der Beschreibung, die er davon gibt <sup>(1)</sup>, nichts anderes ist als das Marescha des Eusebius. Dieses Marescha wird erwähnt Jos. XV. 44. 2 Chron. XI. 8. XIV. 9. 10., und war eine wohlbefestigte Stadt im Stamme Juda im Thale Zephata. Moreseths gedenkt weiter kein Schriftsteller; wahrscheinlich existirte es niemals, und der Name Mich. I. 14. ist als ein Appellativum zu nehmen <sup>(2)</sup>.

Die Ueberschrift, die uns über den Geburtsort des Propheten Aufschluß gibt, meldet uns auch die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit; sie fiel in die Regierung der jüdischen Könige Joatham, Ahas und Hiskia. In die Zeit des letztern Königs versetzten auch die Aeltesten in Jerusalem (Jerem. XXVI. 17. 18.) einen Ausspruch des Micha (III. 12.). Mit diesen Zeitangaben, besonders mit der letztern stimmt der Inhalt genau überein. Wie in den Tagen der Propheten Hosea und Jesaja, so war auch zur Zeit Micha's die Gefahr von Seite Aegyptens und Assyriens sehr groß (V. 4. 5. VII. 12.); aber das Reich Israel war noch nicht verschlungen, das sechste Regierungsjahr Hiskias also noch nicht vollendet, als der Prophet auftrat (I. 5—16.). Wie Jesaja über das zu Hiskias Zeit herrschende mit heuchlerischer Religiosität verbundene tiefe Sittenverderbniß klagt (XXVIII. 7 ff. XXIX. 11—13.) so auch Micha (III. 1—12.) <sup>(3)</sup>. — In die

(1) Morasthi, qui usque hodie juxta Eleutheropolim urbem Palaestinae loci grandis est viculus. Prol. in Comment. in Micham.

(2) Fälschlich haben manche Kirchenväter unsern Micha für denselben gehalten, der 1 Kön. XXII. 8. 9. genannt wird, und sofort auch seinen Wohnort im Gebiet des Reiches Israel gesucht; denn Micha, der Sohn Jimia's (a. a. O.) lebte zur Zeit Achab's und Josaphat's, also gegen anderthalb hundert Jahre vor Joatham. S.

(3) Die Gründe jedoch, daß Micha bloß in den ersten Jahren der Regierung Hiskias unter Joatham und Ahas aber noch nicht geweissagt habe, und somit die Ueberschrift falsch und unächt sei, (de Wette, Einleitung S. 334. — Hügig, die 12. Propheten S. 165. — von Ewald, die Propheten I. 327.) scheinen uns durchaus ungenügend. Die ersten Kap. der Weissagung sind keineswegs so, daß sie in die Zeit vor Hiskia gar nicht paßten; und wenn auch keine ganz bestimmte Hinweisung auf Joatham's und Ahas' Regierung vorkommt, so beweist dies noch nichts für eine spätere Zeit, sondern erklärt sich hinlänglich aus dem späteren Aufschreiben der früher gehaltenen Reden (vgl. Hengstenb., Ezechiel. III. 243.), wobei überdies noch die Annahme erlaubt bleibt, daß die früheren Reden Micha's nicht mehr erhalten seien (Knobel, der Prophetismus. II. 302.) S.

Zeit des Manasse setzen den Propheten Hartmann, Berthold, Eichhorn, Theiner <sup>(1)</sup>. Sie glauben nämlich, daß einige Dredl nicht in die Zeit passen, welche in der Ueberschrift angegeben ist. Zu diesen rechnen sie 1) die Klagen in den sechs letzten Kapiteln über den tiefen Sittenverfall, welcher in den Tagen des Königs Manasse, nicht aber unter dem gottesfürchtigen Hiskia geherrscht haben soll <sup>(2)</sup>. 2) II. 12., wo von einem Reste Israels die Rede ist, daher diese Stelle erst nach der Zerstörung Samariens habe vorgetragen werden können <sup>(3)</sup>; 3) IV. 9. 14., indem hier Hoffnungen ausgesprochen werden, die der Prophet nach der Abführung des Königs Manasse nach Babel auf Assarhaddons Befehl habe fassen können <sup>(4)</sup>; 4) VII. 12., da diese Stelle die Abführung der zehn Stämme voraussetze; endlich weise 5) der Umstand, daß bei dem Label, welcher III. 4—12. gegen die obern Stände ausgesprochen wird, Hof und König mit Stillschweigen übergangen werde, auf die Zeit hin, wo Manasse abwesend gewesen sey <sup>(5)</sup>. Weil die Stelle I. 5—7. diesen Ansichten widerspricht, so hat man die Anskunft getroffen, das von der Vergangenheit zu deuten, was der Buchstabe von der Zukunft aussagt.

Hartmann, welcher diese Anskunft getroffen hat, hat aber übersehen, daß I. 5—7. darum nicht von der Vergangenheit genommen werden kann, weil der Prophet im Verlaufe seiner Reden, seine Rügen und Drohungen ausdrücklich auch an die Häupter und an das Volk des Reiches Israel richtet, was nicht hätte geschehen können, wäre das Reich Israel zerstört gewesen. Bestand aber das Reich Israel noch, so lassen sich die Klagen über das Sittenverderbniß in Juda sehr leicht erklären. Es lebten die Menschen höhern und niedern Ranges noch, deren Schlechtigkeit, Uebermuth, Unterdrückungssucht und untheokratischer Sinn während der Regierung Ahas Jesaja aufgedeckt und so streng gerügt hat. Wenn Eichhorn das Stillschweigen, welches

(1) Hartmann, Uebers. des Propheten Micha. Lemgo. 1809. — Berthold, Einleit. S. 1635. — Eichhorn, Einleit. IV. S. 371. — Theiner a. a. D. S. 180.

(2) Hartmann a. a. D. Eichhorn a. a. D.

(3) Eichhorn a. a. D. S. 371.

(4) Berthold a. a. D. Eichhorn a. a. D.

(5) Eichhorn a. a. D. S. 373.

Wer den König und seinen Hof beobachtet wird, für die Zeit Hiskias nicht passend findet, so hat er seine eigene Bemerkung vergessen, daß die vom Propheten geschilderte Verdorbenheit unter dem frommen Hiskia nicht denkbar sey. War Hiskia und seine Umgebung fromm und theokratisch, so hatte der Prophet an demselben auch nichts zu rügen. Rügte ihn ja auch Jesaja nicht, wie auch Jeremia den frommen Josia nicht gerügt hat.

Die aus den unter 2. 3. 4. angeführten Stellen gezogenen Schlüsse betreffend, so ist es seltsam, daß man gegen die prophetische Sprache Micha's eine größere Strenge anwendet, als gegen die der andern Propheten. Mit welcher Bestimmtheit verkündet z. B. Amos die Vernichtung des Reiches Israel und die Abführung seiner Bewohner II. 13—16. III. 11—15. VI. 7. 12., besonders V. 1—3. Um nichts bestimmter sind die Weissagungen Micha's, ungeachtet er der angebrohten Katastrophe näher gelebt, vermuthlich sie noch erlebt hat. Die Stelle VII. 12. setzt die bereits erfolgte Abführung der zehn Stämme so wenig voraus als die Stelle bei Hosea XI. 11., welche eine ähnliche Weissagung enthält. Wenn endlich Eichhorn behauptet, daß der Ausdruck: „Rest Israels“ erst seit der Zerstörung des Reiches Samarien gebraucht worden sey, so widerlegt ihn Amos, der lange vor der Zerstörung dieses Reiches gelebt, und doch schon diesen Ausdruck gebraucht hat V. 15. Wir haben demnach keinen hinlänglichen Grund, an der Richtigkeit der in der Ueberschrift angegebenen Zeitangabe zu zweifeln.

#### §. 53. Inhalt.

Rüge eines tiefen und allgemein verbreiteten Sittenverderbens in Juda und Israel; Ankündigung des Unterganges beider Staaten zur Strafe für ihre Frevel; Verheißung einer glücklichen Zukunft für die Gebesserten — Dieses ist der Hauptinhalt der an Israel und Juda meistens an das letztere gerichteten prophetischen Vorträge Micha's. Bilderdienst in Samarien, Höhenrichter in Juda (II. 5.); Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Berufenen (III. 9—11. VII. 3.); Mißbrauch des prophetischen Amtes (II. 6. 11. III. 5. 11.); Raub- und Unterdrückung der Großen und Reichen (II. 1. 2. 8. 9. III. 1—3. VI. 12. VII. 2.); Schamlosigkeit und Mangel an Treu und Glauben (VII. 3. 5. 6.) — dieses sind im Einzelnen die allgemein ver-

breiteten (VII. 1. 2. 4.) Greuel, die der Prophet dem unan-  
baren Volke (VI. 3—5.) vorhält, und welche die Zerstörung  
des Reiches durch fremde Kriegerschaaren (I. 6. 16. II. 3—5.  
III. 12 VI. 13—15. und Wegführung seiner Bewohner in die  
Gefangenschaft (I. 16. II. 40. IV. 9. 10.) zur Folge haben  
werden. Aber nicht immer bleibt Israel der Schmach im fremden  
Land preisgegeben; Jehova erbarmt sich einst wieder seines Vol-  
kes (VII. 19. 20) und führt es im Triumphe zurück (II. 12. 13.).  
Unter einem neuen Herrscher (V. 1—3.) wird Israel wieder  
erblühen (IV. 4. 8.), und stark und mächtig werden (IV. 7. V.  
4. 5.). Zu Jehova's erhabenem Tempel wallen dann alle Na-  
tionen (IV. 1. 2.), und ein ewiger Friede herrscht unter Gottes  
mächtigem Schutze (V. 8—10.) <sup>(1)</sup>.

#### §. 54. Vortrag.

Diese Gegenstände behandelt Micha mit großer Schönheit.  
Seine reiche Phantasie und Erfindsamkeit gibt ihm die Mittel,  
dieselben Gegenstände in den verschiedensten immer gleich schönen  
Wendungen darzustellen. Zwischen der Ausführlichkeit Amos's  
und der Kürze Hosea's die Mitte haltend, beide an Sprache und  
Darstellung übertreffend, verbindet er in seinen Schilderungen  
Kraft mit Anmuth, Erhabenheit mit Innigkeit, Kühnheit der  
Gedanken mit Anschaulichkeit, Rundung und Fülle mit Klarheit.  
Er liebt die Wortspiele und bediente sich ihrer, die Gemüther  
seiner Zuhörer zu erschüttern. Nur wenige der übrigen Prophe-  
ten machen ihm den ersten Platz unter den hebräischen Dichtern  
streitig.

Die Reden Micha's lassen sich dem Inhalte nach leicht in  
mehrere Theile trennen; unmöglich aber ist es, zu bestimmen,  
welche Theile einen abgeschlossenen Vortrag ausmachen, und zu  
welcher Zeit jeder gehalten worden sey. Uebrigens scheinen sie,  
da die ersten und letzten Weissagungen sichtbar als Anfang und

(1) Die Richtigkeit der Abschnitte IV. 9—14. VII. 7—17. ist früher  
von Hartmann angefochten worden (Micha, neu übersezt und erläutert v.  
Lemgo, 1800. 8. 15 ff. 20 ff.). Sie kann aber bereits nach den gründlichen  
Widerlegungen der Hartmann'schen Ansicht durch Zahn (Einleitung. II.  
428 ff.) und Rosenmüller (Schol. ad locc. cit.) als allgemein anerkannt  
betrachtet werden.

Steh ihre rechte Stelle einnehmen, hinter einander gehalten und geschrieben worden zu seyn (\*).

### G. Nahum.

#### §. 55 Vaterland und Zeitalter.

Nahum (נחום) war der Ueberschrift zufolge aus Elkosch. Einen Keinen in Ruinen liegenden Flecken dieses Namens sah Hieronymus in Galiläa (\*). Damit tritt die Tradition nicht in Widerspruch, welche Cyrillus von Alexandrien von der Lage dieses Ortes hatte (\*), indem er unter *Ἰουδαίων χώρα* ohne Zweifel ganz Palästina verstand. In spätern Zeiten machte man auf ein anderes am Tigris gelegenes Elkosch (Alkus) aufmerksam, welches ebenfalls auf die Ehre Anspruch macht, der Geburtsort des heiligen Sängers zu seyn (\*). Da aber in soviel frühern Zeiten in Palästina selbst nur das galiläische oder jüdische Elkosch als der Geburtsort des Propheten bekannt war, so werden wir nicht irren, wenn wir dieses als den Geburtsort Nahums annehmen.

Wann Nahum seine prophetische Rede gehalten habe, sagt die Ueberschrift nicht; der Inhalt muß uns also darüber belehren. Aus diesem erschen wir dann allerdings ungefähr die Zeit, vor und nach welcher die Rede nicht gehalten worden ist. Sie ist nicht gehalten worden vor der Invasion Sancheribs 714 J. v. Chr., indem nur auf diese dasjenige paßt, was der Prophet I. 11. II. 1. 3. vom Uebermuth des Feindes und der dadurch bewirkten Noth des jüdischen Volkes aussagt. Sie ist nicht gehalten

(1) Am besten lassen sich die beiden ersten, die drei mittleren, und die beiden letzten Kap. als zusammenhängende prophetische Reden betrachten, sofern sie in ziemlich ähnlicher Weise zuerst Tadel, Zurechtweisungen und Drohungen aussprechen und dann mit Glückverköndigungen und messianischen Verheißungen schließen. D.

(2) *Quidam putant, Helkeseum patrem esse Nahum, et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse: quum Helkesei usque hodie in Galiläa viculus sit, parvus quidem, et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia. sed tamen notus Judaeis, et mihi quoque a circumducente monstratus. Hieron. prooem. in Comment. in Nahum.*

(3) *Ὁραοίς, Ναοῦν, τοῦ ἀπὸ τῆς Ἑλκεσέ κώμης δὲ αὐτῇ πάντως ποιεῖς Ἰουδαίων χώρας. Cyrill. ad Nah. I. 1.*

(4) *Assemani Biblioth. Or. T. I. p. 525. T. III. p. 352. — Niebuhrs Reisebeschreibung. II. S. 352.*



worden nach der Zerstörung der Stadt Ninive 625 J. v. Chr., denn der Prophet bedroht Ninive mit der Zerstörung. Jener Invasion des assyrischen Königs war Nahum gleichzeitig und war somit ein Zeitgenosse Hiskias; denn die Rede des Propheten ist offenbar aus dem Unwillen über den von ihm erlebten feindlichen Uebermuth und dem Verlangen hervorgegangen, sein durch ein so eben eingebrochenes großes Unglück niedergedrücktes Volk mit der Aussicht zu trösten, daß diese Züchtigung nicht wiederkehren, und der Feind in Völbe dem Schicksale anheim fallen werde, welches er den Juden zugebracht hatte. Höchst wahrscheinlich ist es auch, daß, wie mehrere Gelehrte angenommen haben <sup>(1)</sup>, Nahum seine Rede nicht während der Anwesenheit Sancheribs im jüdischen Lande, sondern nach der Niederlage und Flucht desselben gehalten habe. Denn die Stellen: „Ich habe dich gezüchtigt, nicht mehr will ich dich züchtigen“ (I. 12.): — „nicht mehr überziehet dich der Verderber“ (II. 1.): — „der Herr stellt Jakobs Hoheit wieder her — nachdem sie verwüstet der Verwüster“ (II. 3.) scheinen eher auf die bereits vergangene, als gegenwärtige Züchtigung bezogen werden zu müssen; wenigstens denkt jeder bei dem Ausspruche: „dieses soll nicht wieder geschehen“, daß das, was nicht wieder geschehen soll, vorher geschehen war. Zwar hat der Prophet dieser Niederlage keine Erwähnung gethan, aber auch andere Propheten pflegen selten Begebenheiten anzuführen; so hat Hosea aus der Menge der unter seinen Augen vorgefallenen Ereignisse, welche die Veranlassung seiner Ermahnungen wurden, nicht Eine mit Deutlichkeit hervorgehoben.

Das Datum von der Zerstörung No-Amons oder Thebens (III. 8.) führt uns ungefähr in dieselbe Zeit. Nach der Art, wie der Prophet dieser Begebenheit in seiner Drohrebe erwähnt, war No-Amon erst kürzlich und zwar von den Assyriern erobert worden. Ist die Belagerung von Assod (Jes. XX. 1.) der Anfang des Krieges, welcher mit der Einnahme Thebens endete, so würde diese Begebenheit etwa in die Zeit 720—716 v. Chr. fallen <sup>(2)</sup>.

(1) Jahn, Einleit. II. 2. S. 510. — Rosenmüller proem. in Nah. — Bertholdt Einleit. S. 1660. — de Wette Einleit. S. 240.

(2) Gesenius Comment. ü. d. Proph. Jes. II. 642.

## §. 36. Inhalt.

Der Prophet beginnt seine Weissagung mit dem Satz: Gott ist gerecht, und darum vergilt er den Uebermuth seiner Feinde mit Vernichtung, und das Vertrauen der Seinigen mit seinem Schutze. Gott ist allmächtig, darum kann er vollziehen, was er beschlossen hat (I.). Dann beschreibt Nahum den Untergang Ninive's; er sieht im Geiste den Heranzug der feindlichen Schaaren gegen die stolze Stadt, ihr Einbringen in die Mauern, den vergeblichen Widerstand der Assyrer, endlich die Verwüstung der Stadt (II. III. 4.). Ein Spottlied über die gebemüthigte Völkerrö Königin beschließt die Weissagung.

## §. 37. Vortrag.

Nahum reiht sich an die hebräischen Dichter des ersten Ranges. Seine Sprache ist klassisch, seine Empfindung tief, seine Gedanken groß und erhaben; im Schildern ist Nahum ein Meister wie Joel; dabei bleibt er bei allem Feuer und Originalität geschmackvoll und klar. Der Rhythmus ist lebendig, rund und regelmässig.

## H. Habakuk.

## §. 38. Zeitalter.

Von den persönlichen Verhältnissen Habakuk's (חֲבַקּוּק) besitzen wir keine zuverlässigen Nachrichten. Die Frage also, aus welcher Gegend und welchen Stammes er gewesen sey, müssen wir auf sich beruhen lassen, und jene, wann er gelebt und seine auf uns gekommene Weissagung vorgetragen habe, muß uns letztere beantworten. Dieser zufolge weissagte Habakuk, als Assyrien verschwunden und das chaldäische Reich entstanden war; denn mit den Chaldäern, „einem ungeschlachten und behenden Volke“ bedroht er sein Vaterland (I. 6.). Die Chaldäer hatten, als der Prophet sein Wort gegen sie nahm, ihre Streifzüge bereits in entfernte Länder unternommen, und Schrecken und Verwüstung um sich her verbreitet (I. 6—11. 14—17. II. 5—12.). Habakuk kann daher nicht schon unter Manasse, oder Amon oder Josia geweissagt haben, wie einige geglaubt haben (1); denn

(1) In die Zeit Manasse's versetzten den Propheten Guetius (D. E. p. 288.) Witflus (Misc. sacr. I. p. 237.) Zahn a. a. D. 513; in die

damals hatten die Chaldäer die Stärke und Furchtbarkeit noch nicht, die der Prophet ihnen beilegt. Die Chaldäer hatten aber dem Lande der Juden noch keinen Schaden zugefügt; Staat und Tempel waren noch unverletzt, aber bereits von dem ungeschlachten und behenden Volke bedroht, als Habakuk seine Schrift verfaßte. Denn der Prophet versteht erst den zukünftigen Heranzug der feindlichen Schaaren als Strafe der Frevel im Lande („ich werde, spricht Jehova, die Chaldäer wecken, ein ungeschlachtetes und behendes Volk u. s. w. I. 6.). Der Prophet bebet vor der göttlichen Kunde der herannahenden Züchtigung, erwartet aber Barmherzigkeit im Zorne Gottes (III. 2.), und ist des festen Glaubens, daß der Herr die Chaldäer zur Züchtigung, und nicht zur Vernichtung aufgerufen habe (I. 12.). Die Vollziehung dieser angebotenen Züchtigung ist noch so ferne, daß sie als etwas unglaubliches erscheint (I. 5.).

Damit ist die Unrichtigkeit der Ansicht dargethan, daß die Stelle I. 2—4. von dem durch die Chaldäer entstandenen Jammer zu verstehen (<sup>1</sup>), mithin die Weissagung nach der Verwüstung des Landes durch die Chaldäer abgefaßt worden sey. Bereits haben einige Gelehrte angenommen, daß die Klage des Propheten an jener Stelle über Gewalt und Unrecht von der moralischen Zerrüttung des jüdischen Volkes im Anfange der Regierung Josakims verstanden werden müsse (<sup>2</sup>). Mit Recht. Denn offenbar stehen I. 2—4. und I. 5—11. in einem Verhältnisse zu einander, wie Ursache und Wirkung, wie Klage über Frevelhaftigkeit und Androhung der Strafe. Unbegreiflich in der That wäre die Antwort Jehova's I. 5., wenn das Vorangehende auf die Chaldäer bezogen würde. Sehen wir nämlich, der Prophet klage über die Verwüstung durch die Feinde, kann dann die Antwort seyn: „ich will ein Werk thun in euren Tagen (d. i. ich will ein Unglück über euch bringen), nicht glaubtet ihr's, würde es euch erzählt; denn siehe! ich wecke die

---

Zeit Amos oder Josia's Bitringa (Typ. doctrinae Prophet. p. 38.), Hermann von der Hardt (Habacuci Tragoedia in Scytharum bellum tertium etc. T. I. p. 117.).

(1) Dieser Ansicht sind Eichhorn (a. a. O. 401.); Rosenmüller (Schol. in Habac. I. 1—4.; Theiner (a. a. O. Erstl. I. 1—4.).

(2) Jäger (de ordine prophet. min. chronol. etc. Comment. P. II. Tübing. 1827. pag. 18.); Stidjel (Prolusio ad interpret. tertii Capitis Habacuci. Part. I. p. 41.).

Chaldäer auf u. s. w. Man sieht, daß so die Antwort nicht seyn kann; denn sie hieße soviel als: „weil die Chaldäer euch Gewalt angethan, so will ich die Chaldäer über euch schicken“, was ungereimt ist. Nicht minder ungereimt wären die Worte „ihr würdet es nicht glauben, würde es euch erzählt.“ Dagegen steht alles in genauem Zusammenhange, bezieht man I. 2–4. auf den moralischen Zustand der Juden. Der Prophet klagt über die Gewalt, die Ungerechtigkeit und Gefeslosigkeit der Juden. Gott antwortet, die Strafe sey schon beschlossen, und die Chaldäer als die Volkstrecke derselben außersehn (<sup>1</sup>).

Bertholdt, Justi und Wolf meinen, Habakuk's Schrift sey erst nach der Zerstörung des jüdischen Staates und des Tempels verfaßt worden (<sup>2</sup>). In den voranstehenden Untersuchungen liegt die Widerlegung dieser Meinung (<sup>3</sup>).

In den ersten Jahren des Königs Jojakim also ist Habakuk aufgetreten, seinem bethörten Volke den Heranzug der Chaldäer als der Volkstrecke der von Gott beschlossenen Strafe seiner Gefeslosigkeit zu verkünden.

### §. 59. Inhalt.

Habakuk bejammert das in seinem Vaterlande herrschende Unheil, die Gewaltthätigkeit, Ungerechtigkeit und die Erschlaffung

(1) Rosenmüller motivirt seine Erklärung hauptsächlich dadurch, daß die B. 2. 3. vorkommenden Ausdrücke חַמָּס und עֲמָל B. 9. 13. wieder vorkommen und hier offenbar die tyrannischen Handlungen der Feinde bezeichnen, folglich auch an der ersten Stelle nichts anderes bezeichnen können. Ganz richtig hat dagegen Zäger eingewendet: Quum enim vocabula חַמָּס et עֲמָל per se non minus de civium, quam de hostium violentia usurpentur, verba חֲרִיב et מִדְּרִיךְ v. 3. adjuncta (quum scilicet hostis opprimentis et prosternentis non sit rixari et litigare) probant, in versu 3. non de hostium sed de civium violentia dici, ad quam etiam quartum comma manifeste spectat; imo vero non sine aliqua arte propheta eadem vocabula חַמָּס et עֲמָל v. 2. 3. de civium violentia, v. 9. 13. de hostium violentia usurpassé videtur. (De ordine prophet. min. chronol. pag. 18).

(2) Bertholdt a. a. O. S. 1667. — Justi, d. Proph. Habak. S. 3. — Wolf, der Proph. Habak. mit einem philolog.-krit. und exeget. Commentare. S. 67. 68.

(3) Sehr gut hat Stidcl die Gründe widerlegt, auf welche Bertholdt seine Ansicht gestützt hat a. a. O. S. 42.

des Gesetzes. Ihm wird die Antwort, eine Züchtigung werde erfolgen, die man nicht glaubte, würde sie erzählt: der Herr werde die Chaldäer erwecken, die furchtbaren, die unüberwindlichen (I. 1—11.). Die Ankündigung dieser Züchtigung erschüttert das Gemüth des Propheten und treibt ihn zur Bitte, der Herr möge die zu Strafenden nicht der Vernichtung preisgeben (I. 12—17.). Die Bitte bleibt nicht unerhört: dem Propheten wird geoffenbaret, daß die Chaldäer, die Uebermüthigen, die Schuldbelasteten, mit Schmach bedeckt, untergehen werden (II.). Aber schwer wird das Unglück über Israel liegen, bis endlich Rettung und Heil von Gott erscheint (III.). Diese drei Kapitel beziehen sich auf einen und denselben Gegenstand und machen ein Ganzes aus.

#### §. 60. Vortrag.

Was wir von dem schriftstellerischen Charakter Joel's, Micha's und Nahum's gesagt haben, gilt auch von Habakuk. Seine Sprache ist klassisch. Diese Klassicität des Ausdrucks, von einer reichen Phantasie zum Gewande großer und herrlicher Gedanken gebraucht, gibt dem Ganzen den Charakter des wahrhaft Vollendeten. Habakuk malt und schildert unvergleichlich. Seine Bilder sind dem großen Gegenstande, denn er behandelt, angemessen, sie sind groß, ernst, erhaben. Der Rhythmus ist abgemessen, zugleich frei und lebendig. Daß der Hymnus im dritten Kapitel zum Vollendetsten gehört, was die poetische Literatur der Hebräer aufzuweisen hat, ist längst anerkannt.

### I. Zephania.

#### §. 61. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Zephania (צפניה) war zufolge der Ueberschrift, welche seinen prophetischen Reden vorangesezt ist, der Sohn Gedalja's, des Sohnes Amaria's, des Sohnes Hiskia's. Manche glauben, unter dem letztern, dem Urgroßvater des Propheten, sey der König dieses Namens zu verstehen; dies ist aber darum nicht wahrscheinlich, weil der Zusatz „Königs von Juda“ fehlt (1). Die Ueberschrift, die uns über die Abkunft Zephania's unterrichtet, belehrt uns auch über die Zeit seiner prophetischen Thätigkeit; es herrschte der gottesfürchtige Josia über Juda, als jener

(1) E. Zahn a. a. O. S. 536. Rosenmüller prooem. in Zephan.

seine Mahnungen an die Judäer ergehen ließ. Josia herrschte aber 31 Jahre (642—611 v. Chr.) über Juda. In welche Periode fällt nun die Weissagung Zephania's? Im achten Jahre seines Alters bestieg Josia den Thron seines Vaters (2 Kön. XXII. 1. 2 Chron. XXXIV. 1.); im zwölften Jahre seiner Regierung fieng er an, Juda und Jerusalem, selbst Gegenden des ehemaligen Reiches Israel, von den Höhen, den Altären und Bildern Baals, welche sein Vater und Großvater errichtet hatten, zu reinigen (2 Chron. XXXIV. 3—7.). Im achtzehnten Jahre seiner Regierung unternahm er eine allgemeine Reform des Gottesdienstes nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes (2 Kön. XXIII. 1—24. 2 Chron. XXXIV. 29—33.)

Aus der Stelle: Vertilgen will ich den Ueberrest Baals (Zeph. I. 4.) haben einige (¹) geschlossen, daß die Weissagung in der dritten Periode der Regierung Josia's gehalten worden sey, während welcher nur noch einige Ueberreste des Baaldienstes vorhanden gewesen seyen. Daß dieser Schluß unrichtig ist, geht auf das deutlichste aus dem Inhalte des ersten Kapitels hervor. Der Prophet drohet dem ganzen Lande Verwüstung und Untergang, wozu er keine Veranlassung hatte, wenn nur noch Ueberreste des Götzendienstes vorhanden waren (²). Diese harte Rüge, und diese auf ganz Juda sich beziehende Drohung einer gänzlichen Vernichtung macht es selbst unwahrscheinlich, daß der Prophet während der zweiten Periode geweissagt habe (³), denn ich kann es nicht glaublich finden, daß Zephania zur Zeit, wo es dem frommen Josia gelingt, die Symbole des Götzendienstes zu entfernen, und den wahren Cult wieder herzustellen, das furchtbare Wort: „Vertilgen will ich alles aus dem Lande, spricht

(1) Eichhorn, Bertholdt, Rosenmüller.

(2) Die Erwähnung der Königsöhne I. 8. fordert nicht nothwendig die Versetzung der Weissagung in die Zeit des spätern Mannesalters des Königs Josia; denn diese Königsöhne sind bloß idealische Personen, zur Bezeichnung der Atheit in der prophetischen Rede aufgeführt: anstatt zu sagen: „ich strafe alle Menschen, vornehme und geringe, reiche und arme, wählt der Prophet den individualisirenden Ausdruck: ich strafe Oberste und Königsöhne u. s. w.“

(3) In diese Periode setzen die Weissagung Jäger (a. a. O. S. 12.) und von Eöln (*Spicilegium observationum exegetico-criticarum ad Zephania vaticina*. Uratislav. 1818. p. 14. seq.)

Jehova: Vertilgen Menschen und Vieh. — Ich strecke meine Hand aus über Juda, und über alle Bewohner Jerusalems“ gesprochen habe. Eine solche Rede war geeignet, ein ganz in Götzendienst und Ruchlosigkeit versunkenes Volk aufzuschrecken, und dasselbe auf eine beginnende Reform vorzubereiten; unpassend war sie aber, nachdem die Reform bereits gelungen, und das Volk zum Bessern vorgeschritten war. Ich bin daher der Ansicht, daß der Prophet, schon seiner edlen Abkunft wegen in der Nähe des Königs lebend, und daher mit dessen Absichten bekannt, vielleicht ein thätiger Beförderer derselben, seine rügende Weissagung am Ende der ersten Periode kurz vor dem Beginn der ersten Reform vorgetragen habe in der Absicht, die Götzendiener zu wecken, die Launen zu erwärmen und die Bessern zur Theilnahme am beginnenden Werke zu bewegen. Den Ausdruck Ueberrest Baals betreffend, so erinnere ich bloß an den so oft empfohlenen Grundsatz, daß in einer begeisterten Rede die einzelnen Ausdrücke nicht zu sehr zu urgiren sind, namentlich dann nicht, wenn dieselben, so urgirt, mit dem übrigen Inhalte nicht übereinstimmen. Zephania spricht im ersten Kapitel, wo jener Ausdruck vorkommt, die allgemeine Drohung aus, daß alles vertilgt werden würde — die Menschen sammt ihren Götzen. Wer sollte nun nicht sogleich einsehen, daß der Prophet sagen will: bis zum letzten Rest will ich Baal vernichten.

Mit dieser Annahme soll sich aber die Klage des Propheten, daß man beim Moloch und zugleich bei Jehova schwöre, eben so wenig vertragen, als die Rüge, daß die Priester das Heiligthum schänden und die Gesetze verletzen; auch könne, sagt man, in der ersten Periode von Gesetzen, die täglich in Erinnerung gebracht werden (III. 5.) keine Rede seyn (¹).

Man geht von der Voraussetzung aus, daß der Dienst Jehova's neben dem des Moloch der Furcht vor dem frommen Könige zuzuschreiben sey. Aber ich weiß nicht, was zu dieser Voraussetzung berechtigt — der Text wenigstens nicht. Ein solcher Doppelskult hatte einen ganz andern Grund als die Furcht. Verehrung fremder Götter neben Jehova war nämlich der Vorstellungsart der Israeliten gemäßer als Götzendienst mit völliger Beseitigung Jehova's. Wenn die Israeliten fremden Göttern

(1) Jäger a. a. D. S. 11.

huldigten, so thaten sie dies nicht, weil sie Jehova für nichts hielten, sondern weil sie an ihm nicht genug hatten. Sie wollten nicht bloß einen, sondern recht viele Beschützer. Darum betete man oft genug, wenn auch der Götzendienst herrschte, Jehova noch an; der Greuel war darum nicht geringer. Aber wenn man auch zugibt, daß die Furcht die Ursache des Doppeltkults gewesen sey, die Rede paßt darum doch in die erste Periode. Der König Josia war zu jeder Zeit rechtgläubig; die ihn zunächst umgaben, konnten sich also auch in seinen ersten Regierungsjahren veranlaßt sehen, sein religiöses Gefühl zu schonen, und mit den Lippen Jehova zu bekennen, wenn auch ihr Inneres dem Moloch zugekehrt war.

Eben so wenig ist einzusehen, warum deswegen, weil der gesetzliche Gottesdienst noch nicht hergestellt war, die Rüge der Priester wegen Gesetzverletzung und Schändung des Heiligthums nicht passen soll. Eben weil der Jehovadienst nicht hergestellt war, verdienten die Priester diese Rüge; nachdem er hergestellt war, gab es dergleichen nichts mehr zu rügen. In den Augen des rechtgläubigen Propheten war Unrecht immer Unrecht, und wenn der ganze Stamm Levi sammt allem Volk seit noch so langer Zeit dasselbe geübt hätte.

Der dritte Einwurf ist aus einer Stelle genommen, die bestritten ist; wir haben diese also näher und im Zusammenhange mit dem zu betrachten, was ihr vorausgeht und was nachfolgt. Der Prophet beginnt Kap. III. mit einer lebhaften Schilderung der unter allen Ständen herrschenden Lasterhaftigkeit (B. 1—4.). Dann fällt er mit den Worten ein: „Jehova aber ist gerecht in ihrer Mitte; er thut kein Unrecht: jeglichen Morgen bringt er sein Recht ans Licht, und fehlet nicht; doch der Ungerechte kennet keine Schaam.“ In allen diesen Absätzen ist von Gottes Gerechtigkeit die Rede entweder in dem Sinne: Alles ist im Lande verdorben und ungerecht, nur Gott ist und bleibt der Gerechte, oder: Alles ist im Lande verdorben und ungerecht, aber Gott ist und bleibt der Gerechte, der kein Unrecht duldet, sondern bestraft. Auch die folgenden BB. 6—8. weisen auf die strafende Gerechtigkeit Gottes hin. In welchem Sinne nun wir die Stelle nehmen, immerhin ist der Ausdruck יְהוָה צַדִּיק gleichbedeutend mit יְהוָה צַדִּיק und לֹא יִנָּשֶׂה צְדָקָה und heißt soviel als: Kein Tag vergeht, an dem er von seiner Gerechtigkeit nicht



## 186 Kap. VI. Die zwölf kleinen Propheten.

Kunde gibt. Von Gesetzen ist in diesem Zusammenhange keine Rede.

### §. 62. Inhalt.

In der ersten Rede (I. II.) verkündet Zephanja dem götzendienerischen Lande und seiner Hauptstadt den Untergang, von welchem nur Selbstprüfung, Demüthigung und ernstliche Umkehr zu Gott retten könne. Dann wendet er sich an die benachbarten Völker, die Phönizier und Philister, Ammoniter und Moabiter, ihren an Judas Volk verübten Uebermuth rügend und Vertilgung ankündend. In der zweiten Rede (III.) rügt er wieder die in alle Stände eingedrungene Verworfenheit und Schamlosigkeit, und beschließt die rügenden und drohenden Worte mit Verheißungen einer bessern Zukunft, der Besserung des Volkes, und der Wiederherstellung des Staates.

### §. 63. Vortrag.

Zephanja hat seinen Reden den Schmuck, mit welchem ältere Propheten ihren Gedanken Schönheit und Anmuth verliehen haben, nicht gegeben; wir vermissen in seiner Weissagung die erhabenen Schilderungen und lebensvollen Bilder, womit Micha, Joel, Nahum das Herz ihrer Volksgenossen zu gewinnen und zu rühren suchten; selbst die höhere Prosa des Redners hat der Prophet verschmäht. Die Sprache ist korrekt.

## Die Propheten nach dem Exil.

### §. 64. Vorbemerkung.

Die Drohungen, welche einen beträchtlichen Theil der bis jetzt von uns betrachteten prophetischen Vorträge ausmachen, waren in Erfüllung gegangen. Was der gläubige wie der ungläubige Israelit für unmöglich gehalten hatte, war geschehen; der Tempel wurde zerstört, die Einwohner des Landes Juda waren getödtet, oder lebten als Gefangene im Lande ihrer Feinde, und Fremdlinge schalteten über das Reich Davids. Aber auch die Verheißungen der frühern Seher begannen in Erfüllung zu gehen. Die Neigung zum Götzendienste war aus den Herzen der Juden geschwunden und fromme Sehnsucht nach dem Gott Abrahams an deren Stelle getreten. Ein gütiger Fürst hatte den

Juden Rückkehr in das Land der Väter gestattet, eine ansehnliche Schaar war zurückgelehrt, und hatte bereits den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels begonnen. Anhaltende Begeisterung für das patriotische Werk und fortgesetzte Anstrengung in Ueberwindung der Schwierigkeiten hatte das angefangene Werk früh einem erfreulichen Ziele entgegengeführt. Aber die Begeisterung fieng an zu erkalten, die Anstrengung ließ nach. Die Sorge für den eigenen Heerd stimmte den Gemeinsinn herab, und entzog die Hände dem Baue des Tempels. Auf der andern Seite entmuthigten die Klagen der Greise über die Armseligkeit des neuen Tempels in Vergleich mit dem salomonischen, dessen Pracht sie noch gesehen hatten, selbst jene, die bisher standhaft geblieben waren. Nicht minder drückten andere Schwierigkeiten die junge Colonie so schwer, daß sie in Gefahr war, aufgelöst zu werden; unter diesen Umständen hörten die Anstalten zum Baue des Tempels auf.

In diesem für den Fortbestand des jungen Staates so gefährlichen Zeitpunkte erhoben sich die letzten der jüdischen Propheten, dem Strome des Verderbens Einhalt zu thun, und das angefangene Werk zu befördern. Es ist begreiflich, daß die Vorträge derselben sich von denen der frühern unterscheiden mußten. Die Propheten nach dem Exil hatten kein reiches, üppiges, dem Gözendienste ergebenes Volk vor sich, auf deren verstocktes Herz die Kraft und der Schmuck einer schönen, klassischen Sprache eben so wirken sollte, als der Inhalt der rügenden, drohenden und verheißenden Weissagungen; sie hatten es mit einem rechtgläubigen aber lau gewordenen, mit einem schwachen, armen, durch getäuschte Hoffnungen entmuthigten Volke zu thun. Was hätten glänzende Schilderungen, wie wir sie in den Vorträgen früherer Propheten finden, auf das trostlose und für solche Schönheiten längst unempfänglich gewordene Volk für eine Wirkung haben können? Eine klare, leichtfaßliche, schmucklose Prosa war an ihrer Stelle. Durch Hinweisungen auf das Nächste, durch freundliches Zureden, durch kurze aber eindringende und Theilnahme verrathende Ermahnungen, durch vorsichtige Warnungen und Zurechtweisungen konnte allein der schwach glimmende Docht neu genährt, die Selbstsucht gebrochen, die Entmuthigung gehoben und das Gemüth zu begeisternder Hoffnung wieder aufgerichtet werden. Erst dann, wenn eine ferner liegende Zukunft

zu schildern war, konnte sich der Vortrag zur höhern Prosa oder zu rhythmischer Rede steigern, soviel es die eigenen Kräfte der Redner dieser späten Zeit vermochten. Und so, wie sie nach der Natur der Sache bezeichnet worden sind, finden sich wirklich die Vorträge der nachexilischen Propheten in Sprache und Inhalt.

### K. Haggai.

#### §. 65. Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Haggai (חַגַּי), von dessen Abkunft und Lebensumständen uns nichts zuverlässiges bekannt ist <sup>(1)</sup>, erhob sein prophetisches Wort erstmals am ersten Tage des sechsten Monats des zweiten Regierungsjahres des persischen Königs Darius Hystaspis unter Serubabel dem Statthalter von Judäa und Josua dem Hohenpriester. Zu dieser Zeit wurden nämlich die Hindernisse gehoben, welche bisher dem Bau des Tempels entgegengestanden hatten, indem der König die deshalb ergangenen Verbote seiner Vorgänger aufhob, und den Juden zum Bau ihres Tempels Unterstützung leisten ließ (Esr. IV. 24. V. 1. VI. 1—12.). Als diese glückliche Wendung der Dinge dennoch die Juden zur Fortsetzung des Tempelbaues nicht genug anzuregen schien, benützte Haggai eine um die angegebene Zeit eingetretene Landes- calamität, eine ungewöhnliche Dürre, die durch Selbstsucht lauw gewordenen Herzen zu rühren, indem er dieselbe als eine Strafe der Trägheit der Juden bezeichnete. Zum zweiten Male trat er auf am ein und zwanzigsten des siebenten Monats, und zuletzt am vier und zwanzigsten des neunten Monats desselben Jahres.

#### §. 66. Inhalt. Vortrag.

Die den Weissagungen eingestreuten historischen Nachrichten trennen dieselben in vier kleine Reden, wovon die erste, wie bereits bemerkt worden ist, die selbstsüchtige Sorge für den eigenen Heerd rügt, und die durch die Dürre entstandene Noth als die Ursache des lau betriebenen Tempelbaues angibt (I. 2—11.) Angehängt ist die Nachricht, daß diese Rede einen solchen Eindruck gemacht habe, daß das gesammte Volk noch in demselben

---

(1) Die verschiedenen Traditionen über Haggai hat Carpov gesammelt (Introd. III. p. 423 seq.)

Monate mit großem Eifer den Tempelbau begonnen habe (I. 12—15.). Die zweite Rede sollte die Klagen, daß der gegenwärtige Tempel wie nichts sey in den Augen derer, welche die Herrlichkeit des frühern gesehen hatten, durch die Verheißung beschwichtigen, daß, so klein auch der Tempel in seinem Anfange sey, er doch in kurzer Zeit an Herrlichkeit den ersten übertreffen werde (II. 1—9.) Die dritte, am Tage wo das Volk den Bau wieder begann, gehaltene Rede hat zur Absicht, die Begeisterung durch die tröstliche Aussicht zu erhalten, daß nun alle Unreinigkeit und die dadurch veranlaßte Landes-Noth aufhören und Fruchtbarkeit und Ueberfluß folgen werde (II. 10—19.). Die vierte Rede endlich, die an demselben Tage gehalten wurde, enthält die an Serubabel gerichtete Verheißung, daß ihn Jehova bei der bevorstehenden Umkehr der Reiche unter seinen besondern Schutze nehmen werde (II. 20—23.) (1).

Der Prophet vermag nicht, seine einem warmen Gefühle entströmenden Ermahnungen und Verheißungen in einer schönen Sprache auszudrücken; anstatt seiner Rede durch gefällige Wendungen Nachdruck zu geben, nimmt er Zuflucht zu Wiederholungen. Zwar hebt sich, wenn Haggai seinen Blick in die Zukunft wirft, der Vortrag, und der Prophet versucht den Rhythmus, aber es bleibt bei dem Versuche. Auch ist die Sprache nicht mehr rein.

Weil die Reden für den Zweck, ein träges und selbstsüchtiges Volk zu einem mit vielen Aufopferungen verbundenen Werk anzuspornen, zu kurz zu seyn scheinen, so vermuthete Eichhorn, wir besäßen bloß die Sumarien der ausführlichern Vorträge. Möglicherweise ist dies, nur ist zu bemerken, daß es diesen Reden weniger an Ausführlichkeit als an Gedanken fehlt.

(1) Mir scheint die Ansicht Eichhorns (IV. S. 424.) von dieser letzten Rede, als sey dieselbe eine Antwort auf einige ängstliche Fragen Serubabels was die angekündigte „Erschütterung des Himmels und der Erde“ bedeute, nicht richtig zu seyn; denn einmal war Serubabel mit der prophetischen Sprache seiner Volksgenossen zu vertraut, als daß er den Sinn jener Worte nicht sogleich sollte verstanden haben; dann verkündete Haggai ausdrücklich, daß durch diese politischen Erschütterungen die Pracht und der Glanz des neuen Tempels bedingt sey, eine Verkündung, die weder in der Colonie noch in Serubabel eine Ängstlichkeit erwecken konnte. Die Wiederholung der genannten Weissagung scheint mir daher als Einleitung zu der an Serubabel gerichteten Verheißung zu dienen.

## L. Zacharia.

## §. 67. Lebensumstände und Inhalt seines Buches.

Zacharia (זְכַרְיָה) ein Sohn Berechja's und Enkel Idbo's (I. 1. 7.), bei Esra, wo ein Mittelglied übersprungen ist, Sohn Idbo's (Esr. V. 1. VI. 14.) war ein Zeitgenosse Haggai's; denn er trat nur zwei Monate später als dieser auf, nämlich im achten Monate des zweiten Jahres des Darius Hystaspis.

Seine Schrift zerfällt in zwei Theile, die sich durch den Vortrag und theilweise durch den Inhalt von einander unterscheiden. Der erste Theil ist in kunstloser Prosa geschrieben, und der Inhalt betrifft lediglich die Zeitumstände, unter welchen der Prophet auftrat, nämlich die Wiederherstellung des Staates und des Tempels. Der zweite Theil, in einem poetischen Style geschrieben, enthält Weissagungen, eine ferne Zukunft betreffend. Nach einer Ermahnung zum Gehorsam trägt der Prophet im ersten Theile acht Gesichte vor, die sich auf die Vollendung des Tempelbaues, das Glück des neuen Staates unter dem gnädigen Schutze Gottes und auf die Bestrafung der bisherigen Unterdrücker beziehen. In zwei Gesichten, vom Reiter auf einem rothen Pferde und von vier Hörnern gibt Zacharias die Verheißung, daß Gott Jerusalems und der Städte Juda's sich wieder erbarmen, sein Haus darin erbauen und das Land segnen werde, diejenigen dagegen, welche zum Unglück geholfen oder dasselbe veranlaßt hatten, züchtigen werde (I. 7—17. 18—21.). — Das Gesicht vom Manne mit der Meßschnur verkündet die Vermehrung des neuen Staates durch die Zurückkunft vieler Gefangenen und die Anschließung der Heiden an Volk und Cult Jehova's (II.). — In dem Gesichte vom angeklagten und losgesprochenen Hohenpriester wird Josua verheißt, daß seine Würde fortbestehen, und daß einst ein Sproß Davids erscheinen und die Schuld des Landes tilgen werde (III.). — Ein goldener Leuchter mit zwei Oelbäumen bezeichnet die Vollendung des Tempels durch die Hand Serubabels (IV.). — Gesicht von der Fluchrolle und dem Epha, die Bestrafung der Raubsucht, des Meineides und der Ungerechtigkeit bezeichnend (V.). — Gesicht von vier Wagen zur Bezeichnung der Rache Gottes an den Feinden. Weissagung von der Ankunft eines Mannes, genannt Sproß, der auf dem Throne ruhmvoll regieren und Priester seyn werde

(VI). Diese symbolischen Gesichte beschließt eine Anrede an das Volk als Antwort auf eine Anfrage, die Fortsetzung der bisher beobachteten Fasttage betreffend, in welcher der Prophet erklärt, daß das Fasten aufhören, dagegen um so mehr die Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit herrschen werde (VII. VIII.).

Der zweite Theil beginnt mit der Weissagung des Untergangs benachbarter feindlicher Staaten, des Glückes und der Sicherheit Juda's, und glücklicher Zeiten unter dem Messias (IX.). — Ermahnung zur Verehrung des wahren Gottes; Verheißung der Zurückkunft der Gefangenen; Ankündigung der Verwüstung des benachbarten Landes (X. XI. 1—3.). — Parabel vom Hirten, der das Volk Gottes weidet (XI. 4—17.). Jerusalem wird von allen Völkern angegriffen aber von Jehova gesichert. In derselben Zeit wird eine Quelle fließen, die alle Schuld tilgen wird (XII. XIII. 1—6.). — Den Schluß macht eine Weissagung, daß nach großer Drangsal und nach großem Kampf eine herrliche Zeit kommen werde, wo Jehova allein herrscht, und selbst von denen verehrt wird, die wider ihn und sein Volk gestritten hatten (XIII. 7. XIV.).

#### §. 68. Richtigkeit von Kap. IX—XIV.

Man hat diesen Theil dem Propheten Zacharia abgesprochen und für das Produkt einer frühern Zeit gehalten. Den ersten Anlaß zu dieser Ansicht gab die Stelle Matth. XXVII. 9., wo der Evangelist eine dem zweiten Theile Zacharia's angehörige Stelle unter dem Namen des Propheten Jeremia citirt. Wenn gleich leicht ersichtlich ist, daß Matthäus zwei Stellen aus zwei Propheten nahm, und statt beide zu nennen, nur einen nannte, so nahm doch der Engländer Joseph Mede die Sache genauer als sie genommen werden sollte, und zog aus jener Citation den Schluß, daß außer Kap. XI., aus welchem die citirte Stelle genommen ist, auch Kap. IX. und X. dem Propheten Jeremia zuzuwiesen seyn dürften (1). Weil Mede seinen in der Citation liegenden Hauptgrund mit noch einigen andern Gründen zu unterstützen wußte, so gewann er Joh. Bridge für seine Meinung (2).

(1) Joseph Mede, *Fragmenta sacra ad Matth. XXVII. 9.* Compl. Works, Lond., 1664, fol. p. 786—834.

(2) Cf. Bridge epist. ad Lightfoot in Lightfoot Oper. posth. Lond. 1690, fol., p. 200.

Hammond sprach Kap. X. XI. XII. dem Jeremia zu <sup>(1)</sup>; Kidder sodann und Whiston hielten den ganzen zweiten Theil für ein Eigenthum des Jeremia <sup>(2)</sup>. William Newcome, Bischof von Waterford hielt bloß Kap. XII—XIV. für ein Product der Zeit Jeremia's, IX—XI. versetzte er in eine frühere Zeit <sup>(3)</sup>. Veinahe aus denselben Gründen haben auch deutsche Gelehrte den ganzen zweiten Theil dem Zacharias abgesprochen, und waren nur darin uneins, wem sie denselben zuweisen sollten. Flügge, G. F. Seiler, J. D. Michaelis, Bauer, halten den ganzen Theil für das Product einer frühern Zeit, bescheiden sich aber, den Zeitpunkt seiner Entstehung näher bestimmen zu wollen <sup>(4)</sup>. Bertholdt combinirt aus Jes. VIII. 2. daß Kap. IX—XI. von Zacharia dem Zeitgenossen des Jesaja herrühren; XII—XIV. versetzt er in die Zeit kurz vor dem Exil <sup>(5)</sup>. Eichhorn endlich, welcher früher diesen Theil dem Verfasser des ersten vindicirt hatte, hat in der vierten Auflage der Einleitung seine Meinung geändert, und die Entstehung von Kap. IX—XIV. in die Zeiten nach Alexander herabrücken zu müssen geglaubt <sup>(6)</sup>.

Aus dieser in den Ansichten so angesehener Forscher herrschenden Verschiedenheit geht im Allgemeinen hervor, wie wenige Momente das Buch selbst darbietet, aus denen sich die Farbe eines gewissen Zeitalters, dem die bestrittenen Orakel auch nur mit Wahrscheinlichkeit zugewiesen werden könnten, mit Sicherheit

(1) Hammond Works, Lond. 1681, fol. Annotat. ad Hebr. VIII. 9.

(2) Richard Kidder, the demonstration of the Messias. Lond. 1700. 8. 2 Vol. — Whiston, Essay towards restoring the true text of the Old Test. Lond. 1722. Propos. III. p. 93.

(3) An attempt towards an improved Version, a metrical arrangement and an explanation of the XII minor Prophets. Lond. 1785, 4. (ad Zach. IX. 1 seqq.).

(4) (Flügge.) Die Weissagungen, welche den Schriften des Proph. Zacharia beigegeben sind, übersetzt und kritisch erläutert. Hamb. 1784. 8. — G. F. Seiler, theol. krit. Betrachtungen neuer Schriften. 1785. 8. Bd. 7. S. 383. — J. D. Michaelis, neue Oriental. und Ereg. Biblioth. Bd. 1. S. 128. — Bauer, Einleit. in's A. T. 3. Aufl. S. 510. —

(5) Einleit. IV. 1722 ff. Auch Hitzig (die zwölf kleinen Prophet. S. 132.) ist geneigt, jener Combination Beifall zu geben; nur würde nach ihm nicht bloß Kap. IX—XI. sondern der ganze zweite Theil, für den er nur Einen Verf. anerkennt, von dem dort genannten Zeitgenossen Jesaja's herrühren. H.

(6) Einleit. IV. S. 605. S. 442 ff.

erkennen ließe; und daß es am Ende doch möglich wäre, daß das Gut, welches man seinem bisherigen Eigenthümer genommen und an Unbekannte vor und nach ihm verschenkt hat, rechtmäßiges Eigenthum Zacharia's ist. Daß wenigstens die Sache des Propheten Zacharia's noch nicht so verzweifelt ist, wie man aus dem Ansehen der so eben genannten Gelehrten schließen möchte, zeigen die nicht minder achtbaren Namen derjenigen, welche für Zacharia in die Schranken getreten sind. Der erste war Carpzov, welcher die Ansicht Whistons zu widerlegen suchte <sup>(1)</sup>. Später vertheidigten Beckhaus, Jahn, Rosenmüller, Hengstenberg und neuerlich auch de Wette die Authentie der bestrittenen Kapitel <sup>(2)</sup>. Den eifrigsten und zugleich geschicktesten Anwalt fand der Prophet an F. B. Köster, welcher in einer ausführlichen Abhandlung die Gründe, welche gegen die Aechtheit des zweiten Theiles geltend gemacht worden sind, geprüft und zu widerlegen gesucht und Gründe für die Aechtheit aufgestellt hat <sup>(3)</sup>.

#### §. 69. Fortsetzung.

Wenn ich in Erwägung ziehe, wie gut die Sammler der prophetischen Schriften unsers Kanons unterrichtet waren, wem die einzelnen oft so kurzen Aussprüche angehörten, so kommt es mir beinahe unglaublich vor, daß sie sich allein bei einem Propheten sollten getäuscht haben, welcher ihrer Zeit so nahe war, dessen Zeitgenossen sie vielleicht noch fragen konnten, was er vortragen habe. Sie verwechselten, sagt man, den Zeitgenossen des Jesaja mit dem Enkel Idbo's. Diese Behauptung hat Beifall gefunden; ich muß ihr den meinigen versagen, und schließe vielmehr daraus, daß die Schrift noch eines Zacharia eines Sohnes Berachja's gedenkt, daß die bestrittenen Weissagungen spätern Ursprungs sind. Die Sammler der Drakel kannten jenen Zacharia

(1) *Critica sacra* V. T. Lips. 1728, 4. Vol. III. p. 808.

(2) Beckhaus, über die Integrität der prophetischen Schriften des A. Bundes. Halle, 1796. 8. S. 337 ff. — Jahn Einleit. II. 675 ff. — Rosenmüller Schol. (ad Zach. IX. 1.) — Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. I. S. 361 ff. de Wette, Einleit. 4te Aufl. S. 310 ff. 5te Aufl. 343 ff.

(3) *Meletemata critica et exegetica in Zachariae Prophetiae Partem posteriorem*. Cap. IX—XIV. Goettingae. 1828. 8.



auch, verstanden wohl auch den Sinn des Ausdrucks Jünger Jehova's (Jes. VIII. 16.). Würden sie sich nun nicht beeilt haben, diesem Propheten, einem Zeitgenossen des Jesaja, Micha u. a. unsere Orakel zuzuweisen, wenn sie auch nur die entfernteste Vermuthung gehabt hätten, daß sie sein Eigenthum seyn möchten? Da sie nun diese Vermuthung nicht hatten, sondern diese Orakel dem soviel spätern Enkel Idbo's zuschrieben, so mußte eine sichere Tradition sie belehrt haben, daß dieselben Eigenthum dieses letztern seyen. Dieser Tradition entsprechend ist der Charakter der Sprache dieses zweiten Theiles, der sich von dem der frühern Propheten auffallend unterscheidet. Außer einer bedeutenden Zahl Nachlässigkeiten und Härten in der Construction (עין אדם IX. 1., נשאר לאחרינו IX. 7. חסירי התקנה IX. 12., פי שנים XI. 13., אשר יקראו X. 8., רבו כמו רבו XIII. 8.) finden sich Ausdrücke, die entschieden der spätern Zeit der hebräischen Literatur angehören (צבא st. צבא IX. 8., רמה st. רמה XIV. 10., העביר XIII. 2. vgl. III. 4., זריח IX. 15. vgl. Ps. CXLIV. 12. Sechsmal kommt der Name Davids, und ist jedesmal דוד st. דודר geschrieben.) <sup>(1)</sup>.

Daß diese Weissagungen nach dem Exil geschrieben worden sind, zeigt der Umstand, daß der Verfasser eine Sammlung der Propheten bis auf Ezechiel vor sich gehabt hat, indem er sie oft copirte und nachahmte. Deutliche und sichere Zurückweisungen auf ältere Propheten finden sich XIII. 9. vgl. Hosea II. 25.; XIV. 8. vgl. Joel IV. 18.; IX. 12. vgl. Jes. XL. 2.; XIV. 16. vgl. Jes. LXVI. 23.; IX. 10. vgl. Micha V. 9.; IX. 5. vgl. Zeph. II. 4.; X. 3. vgl. Ezech. XXXIV. 17.; XIII. 8 f. vgl. Ezech. V. 12.

Lesen wir beide Theile aufmerksam, so treffen wir zwischen dem Inhalt einiger Reden im ersten Theile und dem Inhalte des ganzen zweiten Theiles eine auffallende Gleichartigkeit. Allgemein zugestanden ist, daß der zweite Theil Weissagungen zukünftiger Begebenheiten enthalte. Diese Begebenheiten sind: a. Züchtigung der Feinde Juda's; b. Stiftung eines neuen herrlichen Gottesreiches; c. Theilnahme der Heiden an der Verehrung Jehova's; d. Heiligkeit des Bundesvolkes und Tilgung der Sündenschuld; e. allgemeines Glück und Ueberfluß; f. große Drangsalen

(1) Röster a. a. D. S. 44.

vor der Erscheinung des Messias. Auch im ersten Theile wirkt der Prophet seinen Blick in die Zukunft, und verkündet Ereignisse, die in fernen Zeiten sich zutragen werden. Er deutet sie aber nur in wenigen Worten an. Diese Ereignisse nun sind genau dieselben, welche im zweiten Theile mit Ausführlichkeit und mit allem Feuer prophetischer Begeisterung verkündet werden. Im ersten Theile verkündet der Prophet den Völkern, die zum Unglück Juda's mitgeholfen haben, Jehova's strafenden Zorn (I. 14. 15. VI. 8.). Im zweiten Theile finden wir diese Völker aufgezählt, und ihre Strafe beschrieben (IX. 1—6.). Hängen wir letztere Stelle an die erste, so ergänzen sie einander. — Mit wenigen Worten aber sehr deutlich verkündet Zacharja die Ankunft eines ruhmvollen und herrlichen Priesterskönigs (III. 8. VI. 12. 13.). Dieselbe Weissagung findet sich auch IX. 9—17., und sie unterscheidet sich von der ersten nur durch die reiche Ausführlichkeit, mit der die herrlichen Folgen der Ankunft dieses Königs beschrieben werden. — Daß die Heidenbürger des neuen Gottesreiches und Verehrer Jehova's werden sollen, verheißt Zacharja II. 15. „Und es werden sich viele Völker zu selbiger Zeit zu Jehova halten und mein Volk werden.“ VI. 15. „Und Entfernte werden kommen, und am Tempel Jehova's bauen“, vgl. VIII. 22. Dieselbe Verheißung finden wir auch im zweiten Theile (XIV. 16. 17.). — Der Verfasser des ersten Theiles sieht im Geiste die Erlösung und Zurückkunft der Gefangenen Israels (VIII. 7. 8.). Eben dasselbe sieht und verkündet der Verfasser des zweiten Theiles (IX. 11. 12. 16. X. 8—12.). — Es ist eine eigene Angelegenheit Zacharja's, sein Volk zu belehren, daß das Bundesvolk entschündigt und heilig werden würde. Er thut dieses nicht bloß in drei Gesichten (III. V. 1—4. 5—11.), sondern auch wo er in deutlichem, ermahnendem Tone spricht (VIII. 3.). Nicht weniger deutlich verkündet auch der Verfasser des zweiten Theils diese Entschuldigung und Heiligung (XIII. 1—6.). — Allgemeines Glück, Ueberfluß an allem Guten, Ruhe von innen und außen verkündet der Prophet bereits in seiner ersten Anrede (I. 17.), dann III. 10., endlich in seiner letzten Anrede (VIII. 4. 11—16.). Eben so tröstliche Verheißungen enthält der zweite Theil (XIV. 7—11.). — Die in dem ersten Theil enthaltenen Verheißungen beziehen sich meist ausschließlich auf Jerusalem (I. 16. 17. II. 6. 8. 16. III.

2. VIII. 3—5. 8.), oder es wird doch mitgenannt, wenn der Prophet das übrige Land in den Kreis seiner tröstlichen Weissagungen zieht. Dadurch unterscheidet sich Zacharja nicht unmerklich von den ältern Propheten, welche ihr Wort mehr an das gesammte Volk Juda's und Israels richteten. Er that aber dieses, weil es die Zeit- und Localverhältnisse so erforderten; denn die Bewohner Jerusalems hatten bei der Wiederherstellung des neuen Staates die größten Lasten zu tragen und die größten Opfer zu bringen; sie bedurften also vorzugsweise der Ermahnungen und der Verheißungen einer glücklichen Zukunft als Belohnung ihrer Anstrengungen. Aber auch der Verfasser des zweiten Theiles theilt in mehrern seiner Weissagungen diese Eigenheit (IX. 8—12. XII. 2. 3. 5. 6. 8. 9. XIII. 1. XIV. 8. 10—12. 16. 21:).

Wir haben oben gesehen, daß der Verfasser des zweiten Theiles Stellen früherer Propheten in seine Vorträge einzustreuen pflegt. Diese Sitte theilt er mit dem Verfasser des ersten Theiles, welcher ausdrücklich sich auf die Aussprüche der frühern Propheten bezieht (I. 4. VII. 7.).

Beweist der Sprachcharakter der Weissagungen und die zurückweisung auf den Propheten Ezechiel, daß der Verfasser des zweiten Theiles nach dem Exil gelebt hat, so beweist auf der andern Seite die Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Inhalts beider Theile, daß sie das Product eines Verfassers, nämlich des Propheten Zacharja sind.

Es hat demnach Zacharja die Verheißungen zukünftiger Begebenheiten, welche er seinen Volksgenossen vorzutragen für gut fand, doppelt behandelt; einmal hat er sie mit wenigen Worten angedeutet und seinen Ermahnungen eingestreut; dann hat er sie von diesen getrennt und als für sich bestehende Weissagungen abgefaßt, als solche ausführlich entwickelt und mit dichterischem Schmucke ausgestattet. Zacharja fand es der Lage und Sinnesart des über die nächste Zukunft ungewissen und dadurch ängstlich gewordenen Volkes angemessen, im Anfange seines Auftretens als Prophet, dasselbe nur über diese zu beruhigen, um zur raschern Fortsetzung des Tempelbaues anzu-spornen. Die entferntere Zukunft, die messianische Zeit, wollte er nicht ganz übergehen, weil sie das glückliche Gedeihen des neuen Staates verbürgte, deutete sie aber nur an, entweder

weil er das mit der Gegenwart zu sehr beschäftigte Volk für eine ausführlichere Schilderung nicht für empfänglich genug hielt, oder weil ihn die Zeitverhältnisse hinderten, die messianische Zeit in ihrem Anfange und ihren Folgen zu schildern. Wollte er nämlich dieses thun, so konnte er nicht umhin, auch der Drangsale zu erwähnen, welche nach der Verkündigung aller Propheten vor der Erscheinung des Messias kommen würden; aber eben dieses wollte er vermeiden, um das Volk nicht noch mehr zu ängstigen; und daraus erklärt es sich, daß wir im ersten Theile nur Weissagungen freudigen Inhalts finden.

Was aber der Prophet aus den genannten Ursachen nicht öffentlich vortragen wollte, hielt er darum nicht ganz zurück. Er führte später etwa für einen auserlesenen Kreis von Zuhörern oder für eine spätere Generation die im ersten Theile nur angedeuteten Weissagungen aus, wobei ihm die frühern Propheten als Muster dienen konnten. Wenn gleich nun diese Weissagungen nicht zum öffentlichen Vortrag bestimmt waren, so waren sie doch mit großer Vorsicht abzufassen. Jede Weissagung einer glücklichen Zukunft war für die Beherrscher Judäa's, die Perser, mehr oder weniger verlegend, da der Jude eine glückliche Zukunft ohne Unabhängigkeit seines Staates und Vernichtung seiner Feinde und Bebrücker nicht denken konnte. Solche Weissagungen mußten also, sollte der Argwohn der fremden Mächthaber nicht erweckt werden, gänzlich unterbleiben, oder so dargestellt werden, daß nur der verständige Jude den Schleier durchbringen konnte, der des Propheten Wort verhüllte. Zacharia entzog nun den wahren Inhalt seiner Weissagung dadurch dem Blicke der Uneingeweihten, daß er die Vergangenheit in die Zukunft übertrug <sup>(1)</sup>, d. i. daß er erstens statt der damaligen Feinde seines Volkes diejenigen nannte, welche die frühern Propheten bedroht hatten, und ihnen dieselbe Strafe verkündigte, welche an diesen bereits in Erfüllung gegangen war; daß er zweitens die Wiederkehr jenes Zustandes verkündete, unter welchem in den frühern schönen Tagen der königlichen Herrschaft Israel so glücklich war. Diese Darstellung mochte ihm auch darum werth und lieb geworden seyn, als er sich dadurch an die

---

(1) *h. Wetste* a. a. D. Anmerk. f. 5te Ausg. S. 348 f.

Propheten der alten Zeit, mit deren Schriften er so vertraut war, auf das engste anschließen konnte.

Die Erwähnung der Assyrer, Aegypter, Phönizier, Philister u. a. kann also eben so wenig mehr eine Schwierigkeit machen, als die des Königthums und des Hauses Davids. Dasselbe gilt von der Verkündigung, daß kein Götzendienst und kein falsches Prophetenthum mehr seyn werde, was man für einen Hauptbeweis der frühern Abfassung dieser Orakel gehalten hat. Verkündet ja der Prophet schon im ersten Theile, daß Jerusalem die redliche Stadt und Zion der heilige Berg genannt werden soll (VIII. 3.). Wodurch war denn der Berg Jehova's urheilig und Jerusalem die Stadt des Trugs geworden, als durch Götzendienst und falsches Prophetenthum? (¹)

### M. Maleachi.

#### §. 70. Zeitverhältnisse

Das Alterthum hatte so wenige Nachrichten über den Propheten Maleachi (מַלְאָכִי), daß man gar geglaubt hat, daß Maleachi nicht sein wahrer Name, sondern nur der Name des Amtes eines unbekannten Propheten, oder Esra's sey (²). Doch dies sind unglückliche Grübeleien über einen Namen, der zufällig zugleich das Amt dessen bezeichnet, der diesen Namen führt, und dessen Lebensgeschichte unbekannt ist.

Besser sind wir über die Zeit und zum Theile auch über die Veranlassung seiner Vorträge unterrichtet. Die angeführte Vermuthung, daß unter Maleachi Esra zu verstehen sey (³), setzt

---

(1) Da die neuesten Gegner der Aechtheit außer dem, was früher schon gegen dieselbe gelten gemacht wurde, wenig Erhebliches vorgebracht haben (Hizig beginnt seine Beweisführung mit einer Art Einschüchterung, weiß übrigens die frühern Einreden theils zu vermehren theils zu schärfen; von Ewald's Beweis aber liegt hauptsächlich darin, daß die Weissagung aus frühern Verhältnissen und unter Voraussetzung früherer Entstehungszeit erklärt wird) und dieses sich aus dem Bisherigen wie von selbst erledigt, so scheint es hier nicht nöthig, darauf noch besondere Rücksicht zu nehmen.

D.

(2) Carpxov, Introd. III. p. 463.

(3) מַלְאָכִי בִּידִי דִּיתְקַרִי שְׁמִיהֶ עֹרָא סְפֵרָא Jonathan ben Uzziel zu Maleach. I. 1.

die Tradition voraus, daß Maleachi nach Haggai und Zacharia aufgetreten sey, womit die Stelle, die er in der Reihe der Propheten einnimmt, und das Stillschweigen bei Esra IV. 24. V. 1. übereinstimmt. Bestätigt wird diese Zeitangabe durch den Umstand, daß in den Tagen Maleachi's der Tempelbau vollendet war (I. 10. III. 1.). Eine noch nähere Zeitbestimmung glaubte man in der Uebereinstimmung von Maleach. I. 2—5. mit Nehem. I. — II. 10—16. mit Nehem. XIII. 23 ff. und Maleach. I. 6—14. III. 7—12. mit Nehem. XIII. 10 ff. zu finden. In den Tagen Maleachi's nämlich war die jüdische Colonie in so bedrängten Umständen, daß sie den Zweifel aufwarf, ob Gott sein Volk liebe (Mal. I. 2. II. 17.). Die Nachricht von großer Bedrängniß seines Volkes war es aber auch, welche Nehemia bewog, den Fürsten, dem er diente, um die Erlaubniß zu bitten, seinen Brüdern Trost und Hülfe bringen zu dürfen (Neh. I.). — Maleachi beschwert sich bitter, daß die Priester dem Geseze zuwider mangelhaftes Opfervieh auf den Altar brachten, und daß die Zehnten und Gaben vorenthalten wurden (Maleach. I. 6—14. III. 7—12.). Diesen Zustand der Dinge traf auch Nehemia im jüdischen Lande an, und traf gleich nach seiner Ankunft Vorkehrungen dagegen (Neh. XIII. 10—12.). — Maleachi rügt streng die Untreue der Juden an ihren Weibern, die sie verstießen und an ihrer Stelle ausländische heiratheten (Mal. II. 10—16.). Als Nehemia ankam, hatten viele Juden assyrische, ammonitische und moabitische Weiber, die Nehemia erst nach Anwendung sehr harter Maßregeln entfernen konnte (Neh. XIII. 23 ff.). Aus dieser Uebereinstimmung schließt man, daß Maleachi ein Zeitgenosse Nehemia's und wohl ein Gehülfe desselben bei seinen Unternehmungen gewesen sey. Und groß ist gewiß die Uebereinstimmung. Dennoch halte ich diesen Schluß nicht für richtig, und glaube, daß Maleachi kein Zeitgenosse Nehemia's gewesen sey, daß wenigstens der Prophet nicht zu der Zeit in Jerusalem geweissagt habe, als Nehemia daselbst war. Ich schließe dieses aus folgendem: Das Ungemach der Juden zur Zeit Nehemia's bestand darin, daß Jerusalem zum Theil zerstört und seine Thore verbrannt waren (Neh. I. 3. II. 3. 17.). Die Ursache des betrübten Zustandes der Colonie und des Kleinmuthes des Volkes, zur Zeit als Maleachi auftrat, war eine große Unfruchtbarkeit, entstanden aus Raupenfraß und Mangel an Regen

(Mal. III. 9—11.). Von Zerstörung der Stadt weiß er nichts, so wie Nehemia nichts von Unfruchtbarkeit weiß. Wollte man entgegen, Maleachi sey während der zweiten Anwesenheit Nehemia's in Jerusalem gewesen, so behaupte ich, daß, auch eine zweite Anwesenheit zugegeben, Maleachi auch während dieser nicht geweissagt habe. In den Tagen Nehemia's, und nach der gewöhnlichen Annahme bei seiner zweiten Ankunft im Lande Juda, hatte das Gesetz von Heiligung des Sabbats so sehr an seinem Ansehen verloren, daß die Juden an diesem Tage die Kelter traten, Garben nach Hause brachten, Esel mit Wein-Trauben, Feigen beladen nach Jerusalem trieben (Neh. XIII. 15.). Mit Ausführlichkeit schildert und rügt Maleachi die Fehler und Gesetzesübertretungen seiner Volksgenossen, aber von Sabbatschändung weiß er nichts; so tief wie zu Nehemia's Zeit war also in seinen Tagen das jüdische Volk nicht gesunken. Daraus folgt, daß der Prophet nicht mit Nehemia zu Jerusalem gewesen ist. In welchem Zeitpunkte nun Maleachi geweissagt habe, ist kaum zu bestimmen; der vom Propheten geschilderte Zustand des Volks macht es mir wahrscheinlich, daß dies kurz vor dem Eintreffen der zweiten Colonie unter Esra geschehen sey.

Die Veranlassung zu den prophetischen Vorträgen war wie es scheint diese: Die Juden sahen nicht nur die Hoffnungen, daß ihre Anstrengungen beim nun vollendeten Tempelbau mit dem Eintritt eines glänzenden Zustandes ihres neuen Staates würden belohnt werden, unerfüllt, sondern sie sahen sich auch noch durch Drangsale aller Art, unter andern durch eine mit Raupenfraß verbundene verheerende Dürre in eine höchst klägliche Lage versezt. Das sinnliche Volk versiel deshalb in Kleinmuth, und erlaubte sich höchst strafbare Aeußerungen, als: „Was nützt es Gott zu dienen und seine Gebote zu halten?“ — „Die Frevler sind glücklich zu preisen, denn ihnen geht es wohl, sie versuchen Gott und bleiben gerettet.“ Eine Folge dieser Gemüthsstimmung war, daß der Dienst Jehova's lau betrieben wurde, daß das Volk Zehnten und Gaben vorenthielt, die Priester schlechte Opfer brachten, die Männer zugleich ihre Weiber entließen und ausländische nahmen. Es war hohe Zeit, daß dem verblendeten Volke die Augen über diesen gefährlichen Zustand geöffnet wurden. Der Prophet Maleachi that dies.

## §. 71. Inhalt und Vortrag.

In sechs kurzen Reden sucht der Prophet dem Volke seine verkehrte und sträfliche Gemüths- und Lebensart vor Augen zu legen und den Weg zu weisen, auf dem es von den Uebeln befreit werden könne, über die es sich so freventlich beklage. Aus dem Schicksale des Brudervolkes der Edomiter beweist der Prophet den Juden die Unrichtigkeit ihrer frevelhaften Klage, daß sie Jehova nicht liebe (I. 2—5.). Dann wendet er sich in seiner Strafrede an die Priester, hart rügend die Entweihung des Bundes Levi's und die Entheiligung des Tempels und Altars durch schlechte Opfer (I. 6—II. 9.). — Rüge der Ehescheidungen und der Ehen mit fremden Weibern ist der Inhalt der dritten Rede (II. 10—16.). — In der vierten Rede verheißt Maleachi den Messias als denjenigen, welcher eine Läuterung vornehmen werde unter Priester und Volk, Gericht haltend über alle Frevelthaten (II. 17—III. 6.). — Die Vorenthaltung des Zehntens rügt er III. 7—12. und bemerkt, daß der an Gott begangene Betrug der Grund des Fluches sey, der auf den Juden laste. Endlich verkündet er Bestrafung der wider Gott frevelhaft Redenden und Belohnung der Gottesfürchtigen am Tage, wo der Messias, durch Elia angekündet, erscheinen werde (III. 13—IV.).

Maleachi ist der Zeit nach der letzte der hebräischen Propheten, nicht aber dem Vortrage nach. Seine Sprache verräth zwar überall den Charakter seiner Zeit; sie ist prosaisch, unbeholfen und arm in Wendungen; doch übertrifft er Haggai an Kraft und Nachdruck der Rede, Neuheit der Gedanken, Anlage der Bilder, von denen manche wahrhaft groß und originell sind.



## Zweiter Abschnitt.

## Die Poetischen Bücher.

## Erstes Kapitel.

## Das Buch Hiob.

## §. 72. Inhalt.

Das Buch Hiob besteht aus drei dem Umfange und der Sprache nach sehr verschiedenen Theilen: einem Prologe, einer Unterredung zwischen einem Unglücklichen und einigen seiner Freunde, und einem Epiloge. Der in prosaischer Rede abgefaßte Prolog erzählt das glänzende Glück Hiobs, eines Mannes im Lande Uz, das Wohlgefallen Gottes an seiner Tugend und Frömmigkeit, dann sein Unglück. Gott preist nämlich in einer Versammlung im Himmel Hiobs Rechtschaffenheit; dem widerspricht Satan, und erklärt sie für eigennützig, die eine schwere Prüfung nicht bestehen würde. Sofort wird Satan bevollmächtigt, Hiob der Prüfung zu unterwerfen, und dieser zuerst seiner Habe, dann seiner Kinder beraubt, und endlich mit dem Aussatze geschlagen. Dieses Unglück erregt das Mitleid dreier Freunde, die herbeieilen, den Freund zu trösten, beim Anblicke desselben aber verstummen, bis, nach sieben Tagen und sieben Nächten, Hiob das Stillschweigen bricht, und die Unterredung beginnt (Kap. I. II.). Der Unglückliche verwünscht den Tag und die Stunde, die ihm das Leben gab (III.). Einer der Freunde, Eliphaz aus Theman, nimmt das Wort und entgegnet, es sey unbegreiflich, wie Hiob, der doch sonst Unglückliche durch seinen Zuspruch ausgerichtet habe und seiner Unschuld sich bewußt sey, in solche Verwünschungen ausbreche, da nach Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit der Rechtschaffene nie zu Grunde gehen könne; Hiob möge daher in seinem Leiden demuthsvoll sich zu Gott wenden, und er werde wieder zum höchsten Lebensglück gelangen (IV. V.). Hiob vertheidigt seinen Unmuth durch die Größe seiner Leiden, beschwert sich über die Härte und Trennlosigkeit seiner Freunde und bittet Gott, ihn, seinem Ende ohnehin schon nahe, nicht ganz zu Grunde zu richten, sondern in Ruhe zu lassen (VI. VII.).

Elifas der Schuchite beginnt seine Rede. Er nennt Hiobs Klage frech, da nach der Erfahrung der Vorzeit nur der Lasterhafte untergehe, der Fromme hingegen, wenn er auch durch begangene Fehler eine Zeitlang von Gott verlassen werde, bei Reue und Besserung wieder glücklich werde; Hiob möge sich daher gebessert zu Gott wenden, und dieser werde ihm wieder sein voriges Glück schenken (VIII.). Hiob antwortet: Mit Gott könne freilich der schwache Mensch nicht ins Gericht gehen, um seine Unschuld darzuthun, aber vor einem mindermächtigen würde er sie beweisen; in dieser Lage bleibe ihm nichts übrig, als seiner Klage freien Lauf zu lassen, und Gott nur um die Gunst zu bitten, daß er ihn, wenn doch seine Vernichtung beschlossen sey, die noch übrigen Tage seines Lebens in Ruhe lasse (IX. X.).

Entrüstet über solche Reden tritt Zophar mit der Behauptung auf, daß Hiob mit Recht leide, weil er ein Sünder sey, und zwar ein solcher, daß er, würde ihm Gott die Tiefen seiner Weisheit offenbaren, erkennen müßte, daß Gott sich noch gnädig gegen ihn bewiesen habe; zu Gott soll also Hiob flehen und die Sünde entfernen, und er werde wieder bessere Tage sehen (XI.). Mit Klagen über den Spott seiner Freunde eröffnet Hiob seine Rechtfertigung. Gegenwart und Vergangenheit beweisen das Gegentheil von dem, was Zophar behaupte; wohl wisse auch er, daß Gott weise und allmächtig sey; unverständlich seyen also die Reden seiner Freunde und strafbar vor Gott, weil dieser eine solche heuchlerische Vertheidigung seiner Handlungsweise mißbilligen müsse. Möchte Gott nur so lange als er spräche, seiner Majestät sich begeben, und ihm seine Qualen nehmen, damit er die Beweise seiner Unschuld darlegen könnte. Jedenfalls sollte Gott den hinfälligen und geplagten Menschen nicht so strenge richten, und bei der Kürze seines Lebens, in das er, einmal durch den Tod davon getrennt, nie mehr zurückkehre, seine wenigen Tage nicht verbittern (XII—XIV.).

Zweite Unterredung. Durch die kühnen Reden Hiobs nun auch unmutthiger geworden, beginnt Elifas seine zweite Wechselrede mit dem Sage, daß Hiob durch seine eigenen Reden verurtheilt werde, und tritt der Behauptung seiner beiden Freunde bei, daß nur die Gottlosen unglücklich seyen (XV.). Hiob beschwert sich über seine Freunde, daß sie, anstatt sein unverdientes schweres Leiden zu mildern, dasselbe durch ihre bitteren Worte

nur noch mehr steigern, und wünscht vor seinem Tode nur noch, daß seine Unschuld offenbar werden möchte vor der Welt, denn daß Gott im Himmel sie kenne, davon sey er überzeugt (XVI. XVII.).

Bildad wiederholt die Behauptung, daß die Gottlosen unglücklich werden, und führt sie nur weiter und mit größerem Ungestüme aus (XVIII.). Es sey ungerecht, erwiedert Hiob, aus seinem Leiden wiederholt schließen zu wollen, daß er gerecht leide. Er sey seiner Unschuld sich bewußt, und müsse auf der Ueberzeugung bestehen, daß ihm Gewalt angethan werde; indeß lebe er der Hoffnung — so stark sey das Gefühl seiner Unschuld — daß Gott noch als sein Richter erscheinen werde (XIX.).

Daß des Gottlosen Glück, auch das glänzendste, nur von kurzer Dauer sey, und bald in das bitterste Elend übergehe, ist Zophars kränkende Antwort (XX.). Diese Behauptung, erwiedert Hiob, sey falsch, und werde von jedem an der Straße vorbeiziehenden Wanderer widerlegt. Gott theile Glück und Unglück nach eigener, den Menschen unergründlichen Einsicht aus (XXI.).

Dritte Unterredung. Beharrend bei dem schon so oft bestrittenen Grundsatz vom Glücke der Frommen und dem Unglücke der Frevler, indem Glück und Unglück von Gott nicht um feinethwillen verhängt werde, ermahnet Eliphas den unglücklichen Hiob, durch Besserung und Demuth Ausöhnung mit Gott und damit ein besseres Loos zu suchen (XXII.). Nichts bleibe — antwortet Hiob — bei dieser Hartnäckigkeit seiner Freunde übrig, als der wiederholt ausgesprochene Wunsch, vor dem Throne Gottes seine Unschuld beweisen zu dürfen; denn auf der Erde, dieses beweise namentlich die Erfahrung von der Bedrückung der Armen, sey kein Verhältniß zwischen Tugend und Lohn, Laster und Strafe, und dürfe vom Letztern auf das erste nicht geschlossen werden (XXIII. XXIV.).

Es sey vermessen, sagt Bildad, wenn der unmächtige und sündhafte Mensch mit dem Allmächtigen rechten wolle (XXV.). Seines Gegners hartes Wort treffe ihn nicht, erwiedert Hiob, und besser noch vermöge er die Allmacht der Gottheit zu zeigen (XXVI.).

Die drei Freunde Hiobs antworteten nicht mehr; dadurch er-muthigt, überläßt sich dieser nun frei und ungestört seiner Rede. Feiglich bethenert er, daß er sich seiner Schuld bewußt sey. Aber

dingß sey es wahr, daß der Gottlose bestraft werde; desto unbegreiflicher sey es, daß auch er, der Schuldlose, leiden müsse. Er preist sodann die Weisheit, die nur bei Gott zu suchen sey, bei den Menschen aber in der Gottesfurcht bestehe (XXVII. XXVIII). Indem nun Hiob zum Schlusse seiner Rede eilt, wirft er voll Wehmuth seinen Blick zurück auf den beneidenswerthen Zustand seiner frühern glücklichen Tage, und vergleicht ihn mit seinem gegenwärtigen Elend, welches für ihn um so unerträglich sein müsse, da er so rein und tugendhaft gelebt habe. Möchte ihm doch, ist der Schluß der Klage, Gott Gehör geben, damit seine Unschuld an den Tag käme (XXIX—XXXI.).

Ein neuer Kämpfer, Elihu, der Buite, tritt auf, entschuldigt sich in einer breiten Rede, daß er, noch ein Jüngling, in den Streit alter und erfahrener Männer sich mische; richtet dann seine Rede an Hiob, ihn belehrend über den Zweck der Leiden, und tadelnd, daß er sich für unschuldig halte. Vermessene Käkserung sey die Klage Hiobs, daß Gott ungerecht mit ihm verfahre; gerade in der Züchtigung Hiobs, so wie überhaupt in der parteilosen Behandlung der Hohen und Niedern liege der sicherste Beweis der Gerechtigkeit Gottes, die denn auch daraus hervorgehe, daß der Mensch der Gottheit weder durch seine Tugend nützen, noch durch sein Laster Schaden könne. — Warum Gott die Klagen der Menschen nicht höre, habe ganz andere Ursachen als die von Hiob angeführten. Nie segne Gott die Frevler mit Glück, nie verhängte er über die Frommen Unglück; und sende er den Menschen auch Leiden, so geschehe es, um sie vom Bösen abzubringen; demnach stehe es in der Macht des Menschen, sich vom Unglücke zu befreien. Dieses möge Hiob beherzigen und demüthig zu Gott stehen, anstatt mit ihm rechten zu wollen. Mit einer Beschreibung der Größe und Allmacht Gottes beschließt endlich Elihu seine Rede (XXXII—XXXVII.).

Was Hiob so lange gewünscht hatte, trifft ein; Gott erscheint im Sturme, aber nicht um mit Hiob zu rechten, und die Beweise seiner Unschuld sich vorlegen zu lassen, sondern ihm seinen Troß zu verweisen, und ihn zur Erkenntniß der Richtigkeit seiner Weisheit zu führen. Zu diesem Ende schildert Gott die Wunder der Allmacht und Weisheit, die in der die Menschen überall umgebenden Natur sichtbar sind, und fordert Hiob zur Antwort auf, ob er sie begreife, und, wenn nicht, ob er noch gesonnen sey,

tadelnd mit dem Allmächtigen zu rechten. Hiob gesteht wenig ein, daß er zu gering sey, um etwas erwidern zu können, und daß er von nun an seine Hand auf den Mund lege. Gott fährt fort, die Werke seiner Macht und Weisheit zu schildern. Abermals gesteht Hiob, daß er ohne hinlängliche Einsicht über die den Menschen unbegreiflichen Fügungen der göttlichen Weisheit gerurtheilt, und seine Vermessenheit in Staub und Asche berrue (XXXVIII—XLII. 7.)

Ein in prosaischer Rede abgefaßter Epilog gibt uns Nachricht, daß Gott die thörichten Reden der Freunde Hiobs getadelt, und diesen nur aus Rücksicht auf die Fürsprache Hiobs vergeben habe; daß endlich Gott diesem seinen Verlust doppelt ersetzt habe (XLII. 7—16.).

Dieses ist das Gerippe einer Schrift, deren Schönheit jeden entzückt und in Bewunderung setzt, welcher sie liest und genießt; deren hohe Vollendung sie in die Reihe der Meisterwerke setzt, die uns das Alterthum überliefert hat, sie manchem überordnet, wenn wir bedenken, daß es ein einzelner Satz ist, der besprochen wird, und dennoch mit diesem Reichthum von Gedanken, dieser Fülle der erhabensten Schilderungen und Malereien, dieser Anmuth und diesem Glanz der Sprache behandelt worden ist.

### §. 73. Das Buch Hiob ist ein Dichterwerk.

Noch nicht lange gehörte es zu den Aufgaben der biblischen Einleitung, zu untersuchen, ob dieses Werk Geschichte oder Poesie sey. Gegenwärtig ist ihr diese Aufgabe erlassen, denn die Untersuchung ist geschlossen, und unbestritten steht das Resultat da, daß das Buch Hiob ein Dichterwerk sey. Jeder, der das Werk liest, findet sogleich, daß die Unterredungen im regelmäßigsten und vollendetsten Parallelismus dahin fließen, in einer Form also abgefaßt sind, welcher die Menschen im täglichen Leben sich nicht bedienen, und gewinnt daraus die Ueberzeugung, daß dieselben nicht minder das Kunstwerk eines Dichters sind, als die Tragödien des Sophokles, die Aeneide Virgils oder die Messade unsers Klopstock. Wäre aber auch der Vortrag weniger reich an Kraft, Schmuck und Rundung, die Sprache weniger wohlklingend, originell blühend, der Rhythmus weniger vollendet, mit einem Worte die Darstellung weniger poetisch; er hielte das Buch dennoch für ein Dichterwerk; denn bald entdeckt

er, daß diese Reden nicht zufällig entstanden sind, sondern daß sie nach einem weisen Plane angelegt und durchgeführt sind; er sieht, daß der Verfasser ferne von dem Gedanken war, über ein Gespräch zwischen einem Unglücklichen und einigen seiner Freunde Bericht zu erstatten, sondern daß er das Zwiegespräch bloß als Mittel wählte, eine Lehre von hoher Wichtigkeit von allen ihren Seiten zu entwickeln.

Selbst den Inhalt des Prologs und Epilogs, wenn gleich in gewöhnlicher Sprache abgefaßt und alles dichterischen Schmuckes ermangelnd, erkennt der aufmerksame Leser sogleich für das, was er ist, für eine Fiction, und für das Mittel, theils den Grund der schweren Klagen, mit welchen Hiob die Wechselrede beginnt, begreiflich zu machen, theils das Ganze für das Gemüth der Leser wohlthuend zu schließen. Läßt nämlich die Beschaffenheit der im Prologe vorkommenden Zahlenverhältnisse freie Fiction vermuthen, so erhebt das, was der Verfasser von der Versammlung im Himmel erzählt, die Vermuthung zur Gewißheit. Eben so verhält es sich mit dem Inhalte des Epilogs, die Wiederherstellung Hiobs betreffend (¹).

Diese Ansicht ist nicht erst von gestern her; sie herrschte schon in alter Zeit bei Juden und Christen. Im Talmud sprechen jene unumwunden die Ueberzeugung aus, daß Hiob keine historische Person, und das seinen Namen tragende Buch ein Maschal, ein Lehrgedicht sey (²). Raimonides theilt zwar diese Ansicht nicht, behauptet indessen doch, daß die Verhandlung mit dem Satan und die Ueberantwortung Hiobs an denselben ein Maschal sey (³). Wie die Christen dachten, sagen uns die apostolischen Constitutionen, in welchen das Buch Hiob zu den philosophischen und poetischen Büchern gerechnet wird (⁴). Eben so hielt Justinus das ganze Werk für eine freie Fiction (⁵).

(1) Eichhorn, Einleit. V. S. 118 fg. Zahn, Einleit. II. 3. S. 752 fg. Sandbühler, Erläuterungen der biblischen Geschichte. I. S. 88. fg.

(2) אִיּוֹב לֹא הָיָה וְלֹא נִבְרָא אֱלֹהִים מֵשֵׁל הָיָה Baba Bathra. fol. 15. c. 1.

(3) More Nebachim P. III. C. 22.

(4) Constit. apost. L. I. C. 6.

(5) De partibus divinae legis.

§. 74. Demselben liegt aber eine historische Thatsache zu Grunde.

Eine andere Frage ist es aber, ob nicht ein Mann Namens Hiob in alter Zeit gelebt habe, der seiner Tugend, seines Ansehens und Reichthums, wie seiner Unglücksfälle wegen berühmt war, und darum vom h. Dichter gewählt wurde, an seinen außerordentlichen Schicksalen die Lehre, die er zu entwickeln sich vorgenommen hatte, anschaulich zu machen. Diese Frage, scheint es mir, dürfte eher bejaht, als verneint werden. Es war erstlich in der alten Welt nicht Sitte der Dichter, die Helden ihrer Werke zu erdichten, sondern solche Personen zum Gegenstande ihrer Gesänge zu wählen, welche vor alter Zeit gelebt hatten, und der Nachwelt ihrer Thaten oder Schicksale wegen im Andenken geblieben waren; so bei den griechischen und lateinischen Epikern und Tragikern, so bei den Arabern. Zweitens war es für die geneigte Aufnahme des Buches Hiob und für den Eindruck, den der Verfasser mit diesem Werke beabsichtigte, sehr nothwendig, daß Hiob den Lesern bereits bekannt, und wegen etwas Außerordentlichem bekannt war. Endlich war es Ueberzeugung der alten Zeit, daß Hiob eine historische Person sey; und ich wüßte nicht, was uns berechtigte, dieselbe für falsch zu halten. Zweimal erwähnt Ezechiel des Hiob (XIV. 14. 20.) und führt ihn mit Noa und Daniel als ein Muster der Gerechtigkeit auf. Daß die ägyptischen Juden die Ansicht der Talmudisten nicht theilten, sondern Hiob für eine historische Person hielten, beweist der Schluß der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Kap. XLII. 18. (').

Aus diesen Gründen haben denn auch die angesehensten Gelehrten angenommen, daß das Buch ein Dichterwerk, die Hauptperson aber, deren Glück und Unglück darin geschildert wird, historisch sey. Von den Ältern nahmen dieses an Franz Bavassor, ein gelehrter Jesuit, und Verfasser eines schätzbaren Commentars über Hiob ('); Daniel Huetius, Bernard Lamy,

(1) Mit dieser Ansicht stimmte es allerdings nicht überein, daß der Name אִיּוֹב ein symbolischer sey, aber es ist ja nur eine wenig begründete Vermuthung der neuern Zeit, daß er dies sey.

(2) Jam vero, si cui videtur argumentum, quod omnino sabest, vel ampliatum esse oratorie, vel poetice depictum, vel tractatum quoquo

Dupin und Richard Simon <sup>(1)</sup>; unter den neuern Eichhorn, Jahn, Sandbächler, Derefer, Rosenmüller, Jusi <sup>(2)</sup>.

Dabei aber hat man sich vor der Vorstellung zu hüten, als hätte der Dichter einen gegebenen historischen Stoff poetisch behandeln wollen. Ihm war nicht darum zu thun, eine Lebensbeschreibung Hiobs zu geben, oder, wie man so oft irrig angenommen hat, seine Geduld, die in den Reden ganz verschwindet, zum Muster vorzulegen. Er hatte einen unendlich höhern Zweck vor Augen, als bloß dieses; und die Reden, der Haupttheil des Werks, sind eine vollkommen freie Fiction, oder die äußere Form, die der Dichter wählte, um die vorzutragende Lehre in ihrer Allseitigkeit und mit Schönheit und Anschaulichkeit zu entwickeln.

### §. 73. Sinn des Gedichtes.

Welches nun die Lehre sey, welche der h. Dichter vorzutragen sich vorgenommen hat, zu ermitteln, kann nicht schwer seyn, denn sie liegt im Werke deutlich zu Tage. Mit schweren Klagen über ein großes Unglück beginnt Hiob die Unterredung. Jegliches Unglück macht sich der Mensch selbst, denn es ist nur eine nothwendige Folge begangenen Unrechts; macht er dieses wieder gut, so verschwindet auch jenes; Hiob möge also seine Klagen mäßigen, und mit dem Vorsatze, sich zu bessern, sich zu Gott wenden, der ihn wieder begnadigen werde: dieses ist die Antwort und der Trost der Freunde Hiobs. Dieser entschuldigt seinen Unmuth mit der Größe seiner Leiden, und läugnet, daß der ausgesprochene Grundsatz auf ihn eine Anwendung habe, indem er sich keines Unrechts bewußt sey. Dieses bestreiten die Freunde mit Heftigkeit, sie beharren bei dem Satze, daß die Rechtschaffenen glücklich, die Gottlosen unglücklich seyen, und berufen sich des-

---

*modo figurate, non invitus concesserim: quod res ipsa manifeste evincit: neque enim, credo, ut cetera omittam, miseri dum lugent, sic ordinata lugent et artificiose, ut lascivire in mala et ornare miserias velle suas videantur. Praef. ad commentar. sup. L. Jobi.*

(1) Huctius, demonstrat. evang. Prop. IV. §. 4. 24. — B. Lamy, Proleg. sur la Bible. P. I. L. I. Ch. 3. §. 10. — R. Simon, Histoire critique d. V. T. L. I. Ch. VIII. pag. 58. — Dupin, diss. prelim. ad biblioth. Script. Ecclesiast. p. 12.

(2) Eichhorn a. a. D. S. 122. — Jahn a. a. D. S. 763. — Sandbächler a. a. D. — Derefer, Uebersetz. Einleit. §. 3. — Rosenmüller, Schol. in Job. — Jusi, Eiona.



halb auf geheime Offenbarungen, auf die Lehre der Vorwelt und die tägliche Erfahrung. Durch den hartnäckigen und unfreundlichen Widerspruch seiner Freunde, so wie durch seine anhaltenden Leiden aufs höchste gereizt, behauptet Hiob das Gegentheil, und beruft sich ebenfalls auf die Aussagen der Vorwelt, die tägliche Erfahrung, und — als schlagendsten Beweis — auf sein eigenes Schicksal. — Nachdem Hiob, durch das Stillschweigen seiner Gegner etwas milder gestimmt, wieder eingelenkt und wenigstens einen Theil des von seinen Freunden vertheidigten Sages zugegeben hatte, bringt Elihu die Streitfrage wieder vor, ohne sie entscheiden zu können. Die Gottheit endlich, auf keinen der Streitpunkte eingehend, bestürmt Hiob mit Fragen über seine Einsicht in die Erscheinungen der ihn täglich umgebenden Natur, und über sein Zuthun zum Daseyn und Wirken der Wunder der Schöpfung, und treibt ihn damit zum Geständniß seiner Ohnmacht und seiner Kurzsichtigkeit in Beziehung auf die Kräfte und Gesetze der sichtbaren Welt.

Tugend und Laster, Glück und Unglück, und ihr Wechselverhältniß, oder die Gesetze der moralischen Weltordnung sind also der Gegenstand der Untersuchung, und, insofern in den Reden Jehova's die Lösung gesucht werden muß, ist das Resultat derselben: Wie der Mensch die Gesetze der sichtbaren, ihn täglich umgebenden Erscheinungen nicht kennt, so kennt er auch die Gesetze der unsichtbaren moralischen Weltordnung nicht, und ihm steht daher kein Urtheil über die Wege Gottes in der Regierung der Welt und über die Vertheilung der menschlichen Schicksale zu. Bekenntniß der Unwissenheit, demüthiges Hingeben in Gottes weisen Rath ist alles, was dem Menschen gegenüber dem Allweisen und Allmächtigen zukommen kann.

Diese Untersuchung ist auch Gegenstand der Psalmen XXXVII und LXXIII, sie ist aber nicht ganz auf dieselbe Weise wie im Buche Hiob zu Ende geführt, indem im erstern Ps. der Grundsatz festgehalten ist, daß die Gottlosen am Ende unglücklich, die Tugendhaften glücklich werden; die Zweifel, welche im letztern Ps. aufgeworfen sind, durch die Hoffnung beschwichtigt werden, daß Gott den Frommen im Himmel beglücken werde. Auch unterscheidet sich unser Buch von den Psalmen durch die dramatische Form, durch welche es sich der griechischen Tragödie nähert (1).

(1) Vgl. de Wette Einleit. S. 409. und die daselbst angeführten Schriftsteller.

## §. 76. Scene des Buchs.

Hiob war ein Bewohner des Landes Uz. Der Name Uz kommt in der Bibel öfter vor, als Manns- oder Stammesname, und als Name eines Landes. Als Stammesname findet er sich 1 Mos. X. 23. XXII. 21. XXXVI. 28. Nach der ersten Stelle ist Uz ein Sohn Arams; nach der zweiten ein Sohn Nachors, des Bruders Abrahams, und nach der dritten ein Sohn Disans, eines Fürsten der Horiter im Lande Seir. Offenbar ist es jedesmal ein anderer Uz, und die Frage über das Land, dem der Hiob unsers Buches angehörte, wird durch diese Stellen nicht beantwortet. Wir sind also auf jene Stellen beschränkt, in welchen Uz ein Land bezeichnet. Diese sind Jerem. XXV. 20. und Klagel. IV. 21. Jeremias reicht den Taumelbecher Jehovas allen Völkern und Königen, zu welchen ihn Jehova gesandt hat. Er beginnt mit Juda, und wendet sich dann zu den Heiden; der erste ist der König von Aegypten, dann folgen die Könige von Uz, Philistää, Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon, Arabien u. s. w. Nach dieser Aufzählung liegt Uz zwischen Aegypten und Juda, und indem dasselbe von Edom unterschieden wird, im Osten von diesem Lande, und im Südosten von Juda. Derselbe von Moab oder Ammon können wir Uz nicht suchen, da die Beschaffenheit des Landes den Ackerbau nicht zuläßt, der doch nach Kap. I. zum Reichtume Hiobs gehörte. In die Nähe Edoms versetzt Uz auch die zweite Stelle: „Freue dich Tochter Edoms, die du wohnest im Lande Uz;“ nach welcher Uz ein Theil Edoms oder eine Colonie von diesem ist. — Ziehen wir sodann die Landesgebiete in Betracht, aus welchen die Freunde Hiobs gekommen waren, so werden wir wieder in die genannte Gegend geführt. Eliphas war aus Theman, einer berühmten Stadt in Edom (Amos I. 12.); Sophar war eine Naamathite (נַמְתִּי), Naama (נַמְרָה) war aber eine Stadt des südlichen Theiles des Stammes Juda (Jos. XV. 41.). Schuach, das Stammland Bildads, gehörte zu Arabien, denn Schuach, ein Sohn Abrahams und der Retura (1 Mos. XXV. 1. 2.), lebte in Arabien (B. 6.). Elihu war ein Busite aus dem Stamme Ram. Da Ram als Geschlecht angegeben und von Bus unterschieden wird, so bezeichnet letzteres das Gebiet, wo Elihu's Wohnsitz war; Bus aber war nach Jer. XXV. 23. in Arabien. Haben wir auch auf den schon angeführten Nachtrag der Sieben-

zig zu ihrer Uebersetzung des Buches Hiob kein Gewicht zu legen, so bleibt doch die geographische Notiz: ἐν μὲν γῇ παλαιᾷ (Iwß) τῇ Ἀραβίᾳ, ἐν ταῖς ὁρίοις τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἀραβίας schätzbar, indem sie uns zeigt, daß man schon in alter Zeit das Stammland Hiobs in jene Gegend versetzte, auf welche unzweideutige Stellen der Bibel selbst hinführen.

Hiob war demnach ein reicher Emir der aderbauenden Araber, und bewohnte die einst fruchtbare und quellenreiche Gegend südöstlich vom todten Meere und dem Gebirge Seir zwischen Idumäa und dem wüsten Arabien.

Andere halten Uz für den nördlichen Theil von Arabia deserta gegen Mesopotanien zu (<sup>1</sup>), weil 1) nach 1 Mos. XXII. 21. Uz ein aramäisches Land sey; weil 2) nur nach dieser Annahme Uz so in die Nähe der Chaldäer und Sabäer gerückt werde, daß sie gleichzeitig in Hiobs Gebiet einfallen können; und endlich 3) Hiob ein Morgenländer genannt werde, welche Benennung vorzugsweise von den Arabern gebraucht werde. Aber die Stelle 1 Mos. XXII. 21. entscheidet nicht, weil eine andre desselben Buchs Uz einen Nachkommen Seirs nennt; die Chaldäer stehen hier wohl, wie die Sabäer, für Araber überhaupt, für die räuberischen und heimathlosen Nomadenhorden zwischen der Ostgränze Palästinas und Idumäas, und dem Euphrat, die ihre Raubzüge bis in die entferntesten Gegenden ausdehnten. Die Benennung Morgenländer betreffend, so war Hiob auch als Bewohner des oben bezeichneten Landes ein Araber, oder ein אַרָבִי, ein Ostländer.

#### §. 77. Das Buch Hiob ist israelitischen Ursprungs.

Daraus aber, daß Hiob ein an der Gränze Arabiens wohnender Emir gewesen ist, hätte man den Schluß nicht ziehen sollen, daß das Werk von einem Nichtisraeliten in ausländischer Mundart verfaßt, und aus dieser in die hebräische übertragen worden sey (<sup>2</sup>). Es war ja zu erwarten, daß der Verfasser, wollte er

(1) Boshart, Rosenmüller, Umbreit. Die frühere Annahme, daß unter Uz das Thal Al-Butha bei Damaskus zu verstehen sey, bedarf nun wohl keiner Widerlegung mehr.

(2) Schon in alter Zeit glaubte man, das Werk sey aus dem Aramäischen übersezt; so der Verf. des dem Origenes zugeschriebenen Commentars über den Hiob. Die meiste Zustimmung fand aber die Meinung,

seiner Fiction getreu bleiben, sich selbst, sein Vaterland und dessen Sitten, Vorstellungen und Gesetze vergessen, und die auftretenden Personen ihrem Lande, ihrer Lebens- und Denkungsart gemäß reden lassen würde; ebenso war zu erwarten, daß die Malereien, Schilderungen und Bilder von Gegenständen aus der Umgehung der redenden Personen hergenommen würden. Selbst wenn die Grundsätze, Ansichten und Vorstellungen des Buches Hiob den übrigen Büchern der Hebräer fremd wären, hätten wir aus demselben Grunde kein Recht, den Ursprung des Buches für ausländisch zu halten. Um so mehr sind wir dann berechtigt, das Eigenthum desselben den Israeliten zuzuerkennen, wenn es sich zeigt, daß die den Israeliten eigenthümlichen religiösen, oder die Vorstellungen von den ehrwürdigsten Gegenständen und den höchsten Angelegenheiten der Menschen im Buche Hiob sich wieder finden, oder zwischen diesem und andern Werken der Hebräer eine nähere oder entferntere Verwandtschaft sichtbar ist; beides zeigt sich aber so häufig, daß es schwer ist, die Stellen auszuwählen.

Nehmen wir den untrüglichen Prüfstein und betrachten wir die Vorstellungen des B. Hiob vom höchsten Wesen, so sehen wir sogleich, daß sie nicht anders sind als in den übrigen Büchern. Gottes Heiligkeit ist so groß, daß selbst die ihn umgebenden himmlischen Geister und der Himmel nicht rein vor ihm sind (IV. 18. XV. 15. vgl. Ps. LXXXIX. 7. 8.). Gottes Weisheit und Vollkommenheit ist unendlich (XI. 7 fg. vgl. Ps. CXXXIX.). Gott erschafft den Menschen (X. 8—11. vgl. Ps. CXXXIX. 13. 15.). — Wie groß die Verwandtschaft des Buches Hiob mit den übrigen Büchern der Hebräer ist, zeigt die Vergleichung von Hiob V. 10. mit Ps. CXLVII. 8., Hiob V. 16. XXII. 19. mit Ps. CVII. 42., Hiob V. 12. VI. 13. XI. 6. XII. 16. m. Spr. II. 7. III. 21. VII. 14., Hiob XII. 21. 24. mit Ps. CVII. 40., Hiob X. 9. m. 1 Mos. III. 19., Hiob XV. 7. m. Spr. VIII. 25., Hiob XV. 16. m. Spr. XXVI. 6., Hiob XX. 7. m. Spr. X. 7. Ps. XXXVII. 10. 36., Hiob XXII. 29. m.

---

daß die Urschrift arabisch sey. Vgl. Eарпов, Introd. P. II. C. II. §. 9. Spanheim, Hist. Jobi, Cap. XIII. Rosenmüller, Prolegg. in Job. p. 31. Für ein idumäisches Erzeugniß hielten das Buch Herder (Geist der hebr. Poesie I. S. 125.) und Isgen (Jobi antiqu. carm. hebr. virtus, p. 28.).

Spr. XVI. 18. XVIII. 12., Hiob XXVI. 5. m. Spr. II. 18. XXI. 16., Hiob XXVII. 16. 17. m. Spr. XXVIII. 8., Hiob XXVIII. 12 fg. m. Spr. VIII. 11., Hiob XXVIII. 22. XXXI. 12. m. Spr. XV. 11. XXVII. 20., Hiob XXVIII. 28. m. Spr. I. 7., Hiob XXXIII. 26. 27. m. Ps. XXVII. 4. XCV. 2. 2 Mos. IX. 27. X. 16. Jos. VII. 20., Hiob XXXVIII. 4—8. m. Spr. VIII. 26—29., Hiob XXXVIII. 41. m. Ps. CXLVII. 9.

Betrachten wir ferner, daß die Schönheit, die Kraft und die Fülle der Sprache, der vollendete Parallelismus, in welchem die Reden dahin fließen, für eine Uebersetzung undenkbar ist, so kann kein Zweifel mehr stattfinden, daß das B. ein Originalwerk und aus dem Volke hervorgegangen ist, in dessen Sprache es geschrieben ist.

#### §. 78. Zeitalter.

So unbekannt der Verfasser des Werkes ist, so ist es auch die Zeit, in welcher es verfaßt wurde, und es scheint auf den ersten Blick so wenige Merkmale, aus denen eine bestimmte Zeit seiner Entstehung vermuthet werden könnte, in sich zu tragen, daß die angesehensten Gelehrten, ältere sowohl als neuere, in Bestimmung derselben ungemein von einander abweichen. Einige verlegen es in die vormosaische Zeit <sup>(1)</sup>. Man kann dieser Ansicht nicht entgegen halten, daß die Literatur eines Volkes nicht mit Riesenwerken beginnen könne, denn sie hat schon so begonnen; ich erinnere bloß an Homer, an das Lied der Nibelungen und an Dante. Indes könnte erst dann zugegeben werden, daß Hiob in dieser Beziehung den genannten großen Werken an die Seite gestellt werden könne, wenn der Beweis gelungen wäre, daß die patriarchalische Zeit dem Werke eben so sichtbar aufgedrückt wäre, als jenen Werken ihre Zeit. Dieser Beweis ist aber keineswegs gelungen.

Noch in unsern Tagen wird ein großes Gewicht auf den Umstand gelegt, daß im B. Hiob des mosaischen Gesetzes keine Erwähnung geschieht <sup>(2)</sup>. Aber wie konnten Nichtisraeliten sich

(1) Carpzov. Introd. II. 45. 56. — Eichhorn, Einleitung. V. 153 ff. — Jahn, Einleit. II. 799 ff. — Stuhlmann, Uebers. d. B. Hiob. S. 55.

(2) Eichhorn, Einleit. V. S. 161.

auf ein Gesetz berufen, welches ihnen nicht gegeben war? und durfte überhaupt das positive mosaische Gesetz namentlich erwähnt werden, wenn der ganze Plan des philosophisch ästhetischen Kunstwerkes nicht gestört werden, das Werk nicht mit sich in Widerspruch gerathen sollte? <sup>(1)</sup> Wenn zugleich behauptet wird, daß die Israeliten nach Mose alle Frömmigkeit nach dem Gesetze Jehovas abgemessen haben, von diesem Maasstabe aber im ganzen Gedichte keine Spur vorkomme <sup>(2)</sup>, so ist letztere Behauptung ein großes Versehen, indem Hiob wiederholt klagt, daß er leiden müsse, da er doch die Gebote des Heiligen nie verläugnet habe (VI. 10.), von Gottes Weg und dem Gebote seiner Lippen nie gewichen sey (XXIII. 12.), wogegen die Frevler im Glücke leben, ungeachtet sie kein Wohlgefallen an Gottes Vorschriften haben (XXI. 14.); und enthält die Schlußrede Hiobs (Kap. XXX.) nicht den Kern der mosaischen Gesetze und der Sittenreden der Propheten? wird nicht das Uebertreten der daselbst erwähnten Vorschriften ein Verläugnen Gottes genannt? Wenn sodann in derselben Schlußrede unter den Frevlern der Abgötterei nur die Verehrung der Sonne und des Mondes genannt wird, so beweiset dieses nicht, daß der Dichter vor Moses gelebt, sondern daß er die religiösen Vorstellungen der Stämme, zu denen Hiob gehörte, und unter welchen bekanntlich die Verehrung der Gestirne bis zum Islam herrschend war, gekannt hat.

Mit großer Beredsamkeit sucht Eichhorn den Beweis zu führen, daß die Vorstellungen des Buches Hiob von Gott keine andern als die der vormosaischen Zeit seyen. „Gewohnt, schreibt dieser Gelehrte, (wenn nämlich ein nachmosaischer Israelit das Werk geschrieben hätte) Gott in einem prächtigen Tempel zu denken, sollte er ihn in eine dürftige Hütte oder Zelt gebracht haben? gewohnt, sich ihn in Majestät und monarchischer Pracht vorzustellen, sollte er ihm nur das ärmere Ansehen eines Familienherrschen gegeben haben? gewohnt, unwiderrufliche Wachsprüche von ihm zu hören, sollte er ihm die zweifelnde Stimme eines mit seinen Vertrauten berathschlagenden Hirtenvaters beigelegt ha-

---

(1) Umbreit, das Buch Hiob. S. XXXVI.

(2) Eichhorn a. a. O.

ben? u. s. w. (1). Es ist wahrhaft unbegreiflich, wie der gelehrte Mann so etwas niederschreiben konnte, da gerade das Gegentheil von allem dem, was er hier behauptet, auf jedem Blatte des Buches zu finden ist; in keinem andern biblischen Buche nämlich die Gottheit größer, mächtiger, erhabener und unumschränkter dargestellt sich wird, als im Hiob. Ich verweise, mit Uebergang der so oft wiederkehrenden herrlichen Schilderungen der Größe und Erhabenheit Gottes, nur auf die Stellen, wo Hiob um Entfernung der Majestät Gottes bittet, auf die hohe Idee, daß selbst die himmlischen Geister vor Gott nicht maßlos sind, und endlich auf die Erscheinung Gottes im Sturme, vor welcher Hiob verstummen und seine Unmacht gestehen muß. Ist Ausbildung der religiösen Vorstellungen, wie man annimmt, ein Kennzeichen späterer Zeit, so gehört Hiob, wie kaum ein anderes Buch, in diese Zeit.

Nicht weniger seltsam ist die Bemerkung, daß im Hiob noch bejahrte Männer das große Ansehen haben, wie in der Patriarchenwelt bei allen Nationen (2); als wenn dieses Ansehen bei nomadischen Völkern jemals aufgehört hätte, oder als wenn je eine Zeit gewesen wäre, wo die Einsicht der Greise in Sachen der Erfahrung wäre bezweifelt worden.

„Das ganze Gedicht, sagt man weiter, windet sich patriarchalisch ab. Mit Milch wäscht man sich die Füße (Hiob 29. 6. 7.); patriarchalisch opfern die Hausväter mit eigener Hand (Hiob 1.). — Den kämpfenden Weisen werden Eröffnungen Gottes zur Nachtzeit gegeben; und Träume haben noch die Würde innerer Orakel, wie zu Abrahams Zeit, von der sie nach Mose fielen; noch war man an die Vorstellung von Gotteserscheinungen gewöhnt, und nach derselben konnte der Dichter am Ende seines Werkes auch Gott erscheinen lassen“ (3).

Auf dieses ist zu erwidern: Wenn das Gedicht sich patriarchalisch abwindet, so beweiset dieses nur, daß der Verfasser des Werkes die auch von minder begabten Dichtern beobachtete Vorsicht, die auftretenden Personen ihrer Rolle gemäß reden und handeln zu lassen, nicht außer Acht ließ. — Eröffnungen Gottes

(1) A. a. D. S. 163.

(2) Derselbe a. a. D. S. 164.

(3) Eichhorn a. a. D.

zur Nachtzeit in Gesichten und Träumen sind so wenig auf die Zeiten Abrahams beschränkt, daß wir sie nicht bloß in den Tagen der Richter (VII. 15.), der königlichen Herrschaft (2 Sam. VII. 4.), sondern selbst noch in den Tagen Jesu finden (Matth. I. 20. II. 19.). — Die Gotteserscheinung am Ende des Buches betreffend, so ist abgesehen davon, daß diese als reine poetische Fiction mit den in den ältesten biblischen Büchern als historische Thatfachen erzählten Erscheinungen nicht verglichen werden kann <sup>(1)</sup>, die eigentliche Gotteserscheinung eben so wenig auf die patriarchalische Zeit beschränkt; denn die Geschichte Moses enthält eine Reihe solcher Erscheinungen, und die Theophanie Jes. VI. ist der im Buche Hiob vollkommen analog.

Nichts also ist im Buche, woraus nothwendig geschlossen werden müßte, daß der Verfasser desselben vor Mose gelebt habe <sup>(2)</sup>.

Andere gelehrte Männer sind der Ansicht, daß das Buch Hiob ein Werk des Königs Salomo oder eines seiner Zeitgenossen sey <sup>(3)</sup>. Und es kann nicht geläugnet werden, daß diese Ansicht vieles für sich hat. Erstens herrscht, wie schon gezeigt worden ist, eine auffallende Uebereinstimmung zwischen den Sittensprüchen Salomos und den Psalmen der frühern Zeit, nicht bloß in Gedanken, Bildern und Vergleichen, sondern auch in einzelnen

(1) Umbreit. a. a. D.

(2) Aber eben so wenig beweisen die Spuren höherer Cultur, die im Buche bemerkbar seyn sollen, Bergbau, Sternkunde, Schiffahrt für eine spätere Zeit, denn im patriarchalischen Zeitalter hatte man bereits Gold und Silber, Waffen und andere Geräthe von Metall, folglich auch Bergbau; Benennung ausgezeichneter Sterngruppen, und etwas anderes findet sich nicht im Buche, sind so alt als die Wanderungen der arabischen Nomaden mit ihren Heerden, und Schiffe gab es so früh, als Menschen an den Ufern der Meere und der Flüsse wohnten.

(3) R. Nathan im Talmud, (Bab. bathr. fol. 15. b. Er sagt jedoch nur: אירוב בימי מלכות שבא היה שנאמר וחפל שבא ותקחם, Luther, (Tischreden), Reimarus (Einf. zu Hoffmann's N. Erkl. d. B. Hiob.), Döderlein (Schol. in libros poet. V. T. p. 2.), Stäudlin, (Beiträge zur Phil. und Gesch. der Relig. und Sittenlehre II. 260 ff.), Rosenmüller, (Schol. in Job. Prolegg. §. VII. Die in der ersten Auflage ausgesprochene Ansicht, daß das Buch in der salomonischen Zeit, oder sehr bald nachher entstanden sey (S. 36.), ändert jedoch Rosenm. in der 2ten Ausg. dahin, daß er die Zeit zwischen Hiskia und Zedekia als dessen Entstehungszeit bezeichnet (S. 41.).



Ausdrücken und Sprachformen <sup>(1)</sup>. Zweitens geht aus den Reden Jehova's an Hiob hervor, daß der Verfasser des Buches der Betrachtung der Natur seinen Fleiß mit Vorliebe gewidmet, und daher in großartiger Schilderung der thierischen Welt eine große Fertigkeit sich erworben hat. Nun sagt uns aber die Geschichte, daß der König Salomo ein Freund und Kenner der Naturgeschichte gewesen sey, welcher über die Gewächse von der Eder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und über das Vieh, die Vögel, das Gewürm und über die Fische geredet habe (1 Kön. IV. 32.).

Indeß ist diese wenn gleich überraschende Uebereinstimmung für obige Ansicht noch nicht entscheidend. Die Uebereinstimmung der Sittensprüche Salomos und des Buches Hiob in Gedanken, Bildern und Vergleichen betreffend, so konnte sie auch in dem Falle, daß beide Schriften von verschiedenen Verfassern und zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden, kaum ausbleiben. Wie wir sahen, beziehen sich die parallelen Stellen vornämlich auf die Schilderung der Eigenschaften Gottes, der Schöpfung der Welt, der Weisheit u. s. w., auf die Beschreibung der Unterwelt, des Looses der Frommen und Lasterhaften. Von allen diesen Gegenständen hatten alle Hebräer sehr gleichartige Vorstellungen; es konnte daher nicht fehlen, daß wenn diese Gegenstände zu wiederholten Malen beschrieben werden, wie es im Buche Hiob geschieht, eine oder die andere dieser Beschreibungen endlich mit der in einer andern Schrift mehr oder weniger zusammentraf. Eben so leicht läßt sich die Uebereinstimmung beider Werke in einzelnen Ausdrücken erklären. Das Sittenbuch Salomos besteht aus einzelnen Sprüchen, von denen die meisten im Munde des Volkes waren; das Buch Hiob enthält ebenfalls viele solcher Sprüche; dergleichen Sprüche bewahren, eben weil sie im Munde Aller sind, die Bezeichnung der Gegenstände, von denen sie handeln, lange Zeit. Schöpften demnach mehrere Schriftsteller dergleichen Sentenzen aus dem Munde des Volkes, so war nichts natürlicher, als daß sie fast dieselben Ausdrücke wählten, wenn sie dieselben Gegenstände vortrugen. Nur dann dürften wir auf Identität der Verfasser beider Werke mit einiger Zuverlässigkeit schließen, wenn sie in den Grundideen mit einander überein-

---

(1) Rosenmüller, Schol. in Jobum. Prolegom. §. VII.

stimmten. Aber diese Uebereinstimmung findet sich nicht. Der Grundgedanke des B. Hiob ist: die Vertheilung der menschlichen Schicksale geschieht auf eine den Menschen unbegreifliche Weise, welche nicht betritelt, oder auf eine einseitige, der Erfahrung widersprechende Art erklärt werden darf, sondern mit Ergebung hinzunehmen ist. Glück und Unglück, Tugend und Laster und ihr Wechselverhältniß sind ebenfalls ein Hauptgegenstand des salomonischen Sittenbuches, aber es findet sich dabei keine Spur von Skepsis in der Untersuchung, sondern überall herrscht die gewöhnliche positive Vergeltungslehre der Hebräer, so daß es gar nicht denkbar ist, daß diese beiden Werke das Erzeugniß eines und desselben Geistes seyen.

Was endlich des Dichters Hiobs eifrige und kenntnißreiche Naturbetrachtung betrifft, welcher wir so herrliche Schilderungen der thierischen Welt zu verdanken haben, so wird es kaum der Bemerkung bedürfen, daß daraus, daß Salomo in den biblischen Büchern ein Freund der Naturgeschichte genannt wird, nicht folgt, daß er der einzige gewesen und geblieben sey. Ein so schönes und anziehendes Studium wie das der Natur, konnte, einmal liebgewonnen, und von einem solchen Geiste liebgewonnen, nicht mehr ohne Freunde bleiben; und so läßt es sich leicht denken, daß auch noch nach Salomo gelehrte und gefühlvolle Männer den Werken der Schöpfung ihre Aufmerksamkeit in dem Grade widmeten, daß sie dieselben mit der Wahrheit und Schönheit zu schildern vermochten, wie wir sie im B. Hiob geschildert finden.

### §. 79. Fortsetzung.

Auf die Zeit der Abfassung des Buches kann uns allein die Idee des Werkes, vorzüglich der eigentliche Grund der Klagen Hiobs leiten. Der Glaube, daß Glück unmittelbare Folge der Tugend, sowie Unglück Folge des Lasters sey, war in den Klagen des Dichters gewichen. Eine schmerzliche Erfahrung und nicht bloß eines Individuums, sondern einer ganzen Nation, nicht bloß eine Erfahrung von gestern her, sondern seit Generationen hatte diesen Glauben erschüttert. Die Schläge eines harten Schicksals hatten schon so oft und so viele Unschuldige getroffen, daß keine der bisherigen Ansichten vom Zwecke der Leiden mehr aushalt, das Mißverhältniß zwischen den Thaten und ihren Folgen auf eine genügende Weise zu erklären. — Befragen wir

nun die israelitische Geschichte, in welcher Periode etwa eine solche Erfahrung jenen Glauben zu erschüttern vermocht haben kann, so ist es klar, daß es die patriarchalische Periode nicht war, die Zeit heitern Glückes und der erfreulichsten Verheißungen, und wo Bildad unmöglich sagen konnte: Frage das Urgeschlecht, und merke, was seine Väter erforscht; denn wir sind von gestern her, und wissen nichts (Hiob VIII. 8. 9.); eben so wenig war es die mosaische Zeit (1), zu der, wie in keiner andern die Strafe den Frevler so schnell ereilte. Während der Periode der Richter folgte Glück auf Besserung, sowie Schmach und Elend auf Abfall und Lasterhaftigkeit in solcher Regelmäßigkeit, daß eben deshalb die Geschichte dieser Zeit als Warnungstafel spätern Geschlechtern vorgehalten wurde. Daß endlich der Glanzpunkt der israelitischen Geschichte, die davidische und die salomonische Zeit, jenen Glauben vielmehr zu befestigen als zu erschüttern geeignet war, darf kaum bemerkt werden. Seit der Trennung der beiden Staaten aber beginnt die Leidenszeit der Frommen und Rechtschaffenen. Die Anhänger des väterlichen Gesetzes werden im Reiche Ephraim verfolgt und verbannt; die Schutzlosen, die Wittwen und Waisen werden während der Revolutionen und Regierungswechseln beraubt und unterdrückt; das Glück und der Reichthum der Großen dagegen wächst mit dem Abfalle, der Gottlosigkeit und dem Uebermuth, bis Schuldige und Unschuldige ihren Untergang finden. — Nicht anders ist es im Reiche Juda; die lasterhaften und abgöttischen Fürsten sind reich an Gold und Silber, Rossen und Wagen, Häusern und Felsern und kostbarem Schmuck (Jes. II. 7. III. 16—23.); die Verächter des göttlichen Wortes lassen sich wohl seyn (Jes. V. 22.), während die Tugendhaften um ihr Recht verkürzt (Jes. V. 23.), um ihr Hab und Gut gebracht (Jes. V. 8.), Wittwen und Waisen unterdrückt (Jes. I. 23.), Arme und Leidende zertreten und aufgerieben werden (Jes. III. 15.). Wiederholte feindliche Invasionen bringen das Reich an den Abgrund, bis es endlich wie sein Nachbarreich die Beute eines fremden Eroberers wird und untergeht. Es ist klar, daß diese ganze Periode mit wenigen Unterbrechungen alle

---

(1) In diese Zeit versetzten das Werk mehrere Rabbinen, Origenes, Ephraim der Syrer, und in der neuern Zeit Weitenauer.

die Erfahrungen darbot, welche Hiob in seinen Reden und Klagen so ergreifend schildert, und aus welchen seine Zweifel über die Gerechtigkeit in Vertheilung der menschlichen Schicksale erwachsen sind.

Aber groß ist die Periode von der Trennung der beiden Reiche bis zum Exil. In welchen Zeitabschnitt derselben möchte nach Inhalt und Sprache des Werkes seine Abfassung am wahrscheinlichsten zu verlegen seyn? Gelehrte Forscher der ältern und neuern Zeit verlegen dieselbe an das Ende derselben, in die Leidensepoche des Exils. So R. Johanan und R. Eleasar im talmudischen Traktate Baba Bathra, Herrmann van der Hardt u. a., Bernstein (1), Gesenius, Umbreit, de Wette. Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand Bernstein behandelt. Sehen wir demnach, wie er seine Beweise geführt hat.

Der Sprachgebrauch des Buches Hiob — dieses ist das erste, womit er die späte Abfassung desselben zu erweisen sucht — ist ein jüngerer, aramäisch-artiger. Darunter versteht Bernstein nicht bloß rein aramäische Wörter und Formen, welche seit dem babylonischen Exil nach und nach in die hebräische Sprache übergegangen waren, sondern auch Bedeutungen, welche, in dem Aramäischen herrschend, einzelne acht hebräische Stammwörter später angenommen haben, und die neben den frühern geltend gemacht worden sind; Biegungen, nach dem Aramäischen gebildet, Constructionen und Redensarten, welche in den späteren Zeiten beliebt waren und nur in Schriften der spätern Perioden gefunden werden, und andere Eigenheiten in der Schreibart mehr. Mit einer reichen Sammlung von Beispielen sucht nun der gelehrte Mann das Gesagte zu bestätigen. Faßt man aber die Grundsätze näher ins Auge, nach welchen er das Alter der angeführten Ausdrücke bestimmt und darnach die Auswahl getroffen hat, so erkennt man alsbald, daß sie unrichtig sind, oder doch großen Einschränkungen unterliegen, und sich daher die Anzahl wahrhaft späterer Ausdrücke nach Ausscheidung der unrichtig dafür gehaltenen so vermindert, daß sie ihre Beweisraft ganz verlieren.

---

(1) Bernstein in Reil und Tschirners Analecten für das Studium der exegetischen und systemat. Theologie. Bd. I. St. 3., wo auch S. 43. die übrigen Schriftsteller verzeichnet sind, die über diesen Gegenstand geschrieben haben.

nun die israelitische Geschichte, in welcher solche Erfahrung jenen Glauben zu erschüttern kann, so ist es klar, daß es die patriarchalische die Zeit heitern Glückes und der erfreulichen wo Bildad unmöglich sagen konnte: Frag merke, was seine Väter erforscht; denn her, und wissen nichts (Hiob VIII. es die mosaische Zeit (1), zu der, in den Frevler so schnell ereilte. Was folgte Glück auf Besserung, so fall und Lasterhaftigkeit in sol halb die Geschichte dieser Z schlechtern vorgehalten wur israelitischen Geschichte, jenen Glauben vielmehr war, darf kaum bemey Staaten aber begin schaffenen. Die Reiche Ephraim wien und Wä gierungswechs Reichthum Gottlosigkeit häufiger gebraucht, aus der Reihe der Belege für ihren W die laß Silb. Se unter die Producte des Exils, auch zieht er die Weissagungen li Zephania's und Jeremia's in den Kreis der Schriften, in denen der Sprachgebrauch des Exils zu erkennen sey; nach diesen Vor aussetzungen wären also alle Ausdrücke, die dem Buche Hiob eigenthümlich sind, und sich nur noch in jenen Schriften finden, Beweise der exilischen Zeit. Daß aber die Ansicht, die Sprüche wörter und das hohe Lied seyen Producte des Exils, unrichtig sey, beweist jede neuere Einleitungsschrift in die beiden Schriften. Die Weissagungen Zephania's und Jeremia's gehören allerdings

(1) A. a. D. S. 50.

(2) Demnach gehört das Wort מִדְּרִיךְ Hiob IV. 2. XXXII. 11. und פּרַעֲפִיזִים nicht in diese Reihe; denn das Wort מִדְּרִיךְ findet sich 2. Sam. XXIII. 2., und dieselbe Wortform (מִדְּרִיךְ) Richt. V. 10., פּרַעֲפִיזִים 1. Mos. VI. 3. XLIX. 10. Richt. V. 7. VI. 17. VII. 12.

an, doch können sie, noch vor dem Exil verfaßt, des durch das babylonische Exil veränderten angeführt werden, und wir sind abermals bei Wortformen des B. Hiob, welche sich auch in alten Schriften finden, aus den Verzeichnissen (1).

Hebräischen Sprachgebrauchs rechnet Berns die nur noch in gewissen Psalmen, der Gefangenschaft seht, wiederherbei gezogenen Psalmen ist es Erzeugnisse einer frühern Zeit die Produkte des Exils sind.

VI. XIX. XXXI. LXXIII.

LXXII. CXXXIX. Es vermindern

um alle die Wörter, die sich in den auch finden (2).

und folgende: נָחַד vgl. Jerh. III. 1. Klagel. IV. 14.; כְּחִיר

vgl. 5. Mos. XXXII. 35. Jes. X. 13., denn כְּחִירֹת ist aller-

mal der Plural von כְּחִיר vgl. Spr. I. 32. XVII. 1. Jer. XII.

1. XXVI. 21.; כְּחִירֹת vgl. Spr. III. 26.; חִירֹת vgl. Joel. III. 1.; חִירֹת

vgl. Spr. VIII. 26.; חִירֹת vgl. Spr. III. 21. VIII. 14. Mich. VI.

9.; חִירֹת vgl. Am. II. 6. Jes. XXIX. 19.; חִירֹת vgl. Spr. X. 15. Jes. X. 2.

חִירֹת (mit He paragog. in stat. abs.) vgl. 2 Mos. XV. 16. חִירֹת,

Mich. XIV. 1. חִירֹת, Jos. X. 13. חִירֹת, Ps. III. 3. חִירֹת,

Jes. VIII. 23. חִירֹת vgl. Spr. XIII. 9. XX. 26.; חִירֹת vgl.

Spr. VI. 13. 1. Mos. XXI. 7.; חִירֹת vgl. Jer. XXIII. 13.; חִירֹת vgl.

Richt. III. 23. 1 Rön. VI. 9. 2 Rön. XI. 8. 15. (?) ; חִירֹת vgl. Spr.

XXII. 25.; חִירֹת vgl. Hohel. VIII. 6.; חִירֹת vgl. Spr. XIX. 13.

XXVII. 15.; חִירֹת vgl. Hē. II. 5.; חִירֹת vgl. Hē. I. 6.; חִירֹת vgl. Spr.

VII. 18.; חִירֹת (dieses Wort heißt nicht „Seiten“ sondern „Risten“ vgl.

„Breit“ in Hiob XXI. 24); חִירֹת vgl. Spr. VIII. 27.; חִירֹת vgl. Jer.

XIII. 17.; חִירֹת vgl. Spr. XV. 11.; חִירֹת vgl. Spr. VIII. 3. IX. 3;

חִירֹת vgl. Jer. IV. 29.; חִירֹת (nehme man das Wort in der Bedeutung

„Nerven“ oder „die Nagenden“, so ist es vom Arab. abzuleiten); חִירֹת

vgl. oben; חִירֹת Spr. VI. 21., ebenso das Derivat חִירֹת; חִירֹת i. q.

חִירֹת; חִירֹת vgl. Klagel. I. 14.

(2) Nämlich: קְרָשִׁים vgl. Ps. LXXXIX. 6. 8.; קְרָשִׁים vgl. Ps. LXXXIII.

12. XCII. 13.; חִירֹת vgl. Ps. CXXXIX. 22.; חִירֹת vgl. Ps. XIV. 3.

Es behauptet erstlich H. Bernstein, „daß in den spätern Zeiten, wo die aramäisch-artige Schreibart immer herrschender wurde, die früheren poetischen Erzeugnisse der Gewalt des neueren Geschmacks und Styls weit mehr, als, wie natürlich, die prosaisch geschriebenen unterworfen gewesen, und dem herrschenden Zeitgeiste gefällig gemacht worden seyen“ (1). Dieser Behauptung zufolge dürfte also daraus, daß gewisse angeblich aramäische oder dem spätern Sprachgebrauche angehörende Wörter und Wortformen im B. Hiob auch in ältern Schriften vorkommen, nicht folgen, daß sie in ältern Zeiten gekannt und gebraucht worden seyen. Gewiß ist, daß spätere Propheten und Psalmdichter, wenn sie ältere Weissagungen und Gesänge copirten, an das frühere Wort sich nicht banden, sondern Ausdrücke wählten, die dem Sprachgebrauche ihrer Zeit gemäß waren. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn man sagt, man habe an ältern also an fremden literarischen Erzeugnissen, Aenderungen und Correcturen vorgenommen, um sie dem herrschenden Zeitgeiste gefällig zu machen. Dieses ist nicht nur ganz unerweislich, sondern wird durch die Vergleichung der spätern mit der frühern poetischen Literatur auf das entschiedenste widerlegt. Wenn also Wörter und Wortformen des B. Hiob in frühern Gesängen z. B. im Liede der Debora sich wieder finden, so müssen sie, wenn gleich später häufiger gebraucht, aus der Reihe der Belege für den exilischen Sprachgebrauch gestrichen werden (2).

Zweitens rechnet Bernstein die Sprichwörter und das hohe Lied unter die Producte des Exils, auch zieht er die Weissagungen Zephania's und Jeremia's in den Kreis der Schriften, in denen der Sprachgebrauch des Exils zu erkennen sey; nach diesen Voraussetzungen wären also alle Ausdrücke, die dem Buche Hiob eigenthümlich sind, und sich nur noch in jenen Schriften finden, Beweise der exilischen Zeit. Daß aber die Ansicht, die Sprichwörter und das hohe Lied seyen Producte des Exils, unrichtig sey, beweist jede neuere Einleitungsschrift in die beiden Schriften. Die Weissagungen Zephania's und Jeremia's gehören allerdings

(1) A. a. O. S. 50.

(2) Demnach gehört das Wort מִיָּה Hiob IV. 2. XXXII. 11. und וַיִּפְרָח nicht in diese Reihe; denn das Wort מִיָּה findet sich 2. Sam. XXIII. 2., und dieselbe Wortform (מִיָּה) Richt. V. 10., וַיִּפְרָח aber 1. Ros. VI. 3. XLIX. 10. Richt. V. 7. VI. 17. VII. 12.

einer spätern Zeit an, doch können sie, noch vor dem Exil verfaßt, nicht als Belege des durch das babylonische Exil veränderten Sprachgebrauchs angeführt werden, und wir sind abermals berechtigt, Wörter und Wortformen des B. Hiob, welche sich auch in den so eben genannten Schriften finden, aus den Verzeichnissen Bernsteins zu streichen <sup>(1)</sup>.

Zu den Belegen des exilischen Sprachgebrauchs rechnet Bernstein drittens viele Ausdrücke, die nur noch in gewissen Psalmen, deren Abfassung er in die Zeit der Gefangenschaft setzt, wiederkehren. Aber von mehreren der herbei gezogenen Psalmen ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie Erzeugnisse einer frühern Zeit sind, jedenfalls sehr zweifelhaft, daß sie Produkte des Exils sind. Diese Psalmen sind: VI. VII. XIV. XVI. XIX. XXXI. LXXIII. LXXV. LXXVIII. LXXXIX. XCII. CXXXIX. Es vermindern sich daher jene Verzeichnisse um alle die Wörter, die sich in den angeführten Psalmen auch finden <sup>(2)</sup>.

(1) Es sind folgende: גָּאֵל vgl. Jerh. III. 1. Klages. IV. 14.; כְּהִיר (bereit) vgl. 5. Mos. XXXII. 35. Jes. X. 13., denn כְּהִירֹת ist allerdings der Plural von כְּהִיר; שָׁלַח vgl. Spr. I. 32. XVII. 1. Jer. XII. 1. XXII. 21.; כִּסְּתָה vgl. Spr. III. 26.; חֲזִירוֹן vgl. Joel. III. 1.; חֲזָתָה vgl. Spr. VIII. 26.; חֲזָתָה vgl. Spr. III. 21. VIII. 14. Mich. VI. 9.; אֲבִירֹךְ vgl. Am. II. 6. Jes. XXIX. 19.; דָּן Spr. X. 15. Jes. X. 2. פִּלְתָּה (mit He parag. in stat. abs.) vgl. 2 Mos. XV. 16. אִמְתָּה, Richt. XIV. 1. תִּמְתָּה, Hos. X. 13. פִּלְתָּה, Ps. III. 3. רִשְׁמִתָּה, Jes. VIII. 23. אֲרִצָּה vgl. Spr. XIII. 9. XX. 26.; נִלְכָּה vgl. Spr. VI. 13. 1. Mos. XXI. 7.; תַּמָּה vgl. Jer. XXIII. 13.; אֲגִדָּה vgl. Richt. III. 23. 1 Kön. VI. 9. 2 Kön. XI. 8. 15. (?) אֲנִיָּה vgl. Spr. XXII. 25.; שִׁלְחָתָה vgl. Hohel. VIII. 6.; דָּנָה vgl. Spr. XIX. 13. XXVII. 15.; רִפְדָּה vgl. Hē. II. 5.; שֹׁדָה vgl. Hē. I. 6.; עָלָה vgl. Spr. VII. 18.; כְּתִירָה (dieses Wort heißt nicht „Seiten“ sondern „Risten“ vgl. Umbreit zu Hiob XXI. 24); דָּגָה vgl. Spr. VIII. 27.; גָּרָה vgl. Jer. XIII. 17.; אֲבִירֹךְ vgl. Spr. XV. 11.; קָרָה vgl. Spr. VIII. 3. IX. 3; פָּה vgl. Jer. IV. 29.; עֲרָקִים (nehme man das Wort in der Bedeutung „Nerven“ oder „die Nagenden“, so ist es vom Arab. abzuleiten); אֲחִירָה, oben; עִירָה Spr. VI. 21., ebenso das Derivat מְעִירָה; חָלָה vgl. Klages. I. 14.

(2) Nämlich: קִרְשִׁים vgl. Ps. LXXXIX. 6. 8.; עִירָה vgl. Ps. LXXIII. 12. XCII. 13.; תִּכְלִית vgl. Ps. CXXXIX. 22.; מִלְּחָה vgl. Ps. XIV. 3.



4) Es muß zugegeben werden, daß gewisse Wörter und Wortformen, welche Berrußein aus dem Buche Hiob angedeutet hat, wahre Aramäismen sind, z. B. die Vertauschung des  $\gamma$  mit  $\nu$  in  $\nu\gamma$  IV. 10; die Verwechslung des  $\alpha$  mit  $\nu$  in den Wörtern  $\nu\alpha$  VIII. 8.  $\nu\alpha$  XXXIX. 9., oder mit  $\nu$  in dem B.  $\nu\alpha$  XII. 18. XXXIX. 5., mit  $\nu$  in  $\nu\alpha$  (ß.  $\nu\alpha$ ) VII. 5. 16, mit  $\nu$  in  $\nu\alpha$  (ß.  $\nu\alpha$ ) XL. 21.; oder die Begewerfung des  $\alpha$ ; die Pluralendung  $\nu$  in  $\nu\alpha$  IV. 2. XVIII. 2.  $\nu\alpha$  XXXI. 10.; die Verwechslung des Dagesch mit  $\nu$  in  $\nu\alpha$  ß.  $\nu\alpha$  XVIII. 2.; aber es ist unrichtig, daß sie bloß den jüngsten Produkten der hebräischen Literatur eigen sind. Die Vertauschung des  $\gamma$  mit  $\nu$  findet sich schon bei Amos im Worte  $\nu\alpha$  II. 13, ß.  $\nu\alpha$  (?). Die Vertauschung des  $\alpha$  mit  $\nu$  oder  $\nu$  oder Begewerfung desselben in den Kennwörtern findet sich im (wahrscheinlich davidischen) Ps. XXII. 22. im B.  $\nu\alpha$ , 5. Mos. XI. 12.  $\nu\alpha$  Ps. II. 3.  $\nu\alpha$ , 1 Mos. XXV. 24.  $\nu\alpha$  ß.  $\nu\alpha$ . In den Zeitwörtern ist die Begewerfung des  $\alpha$  so häufig, daß sie kaum mehr für einen Aramäismus gelten kann; vgl.  $\nu\alpha$  5 Mos. XXXIII. 21.  $\nu\alpha$  Jer. II. 36.;  $\nu\alpha$  2 Sam. VI. 1.  $\nu\alpha$  2. Sam. XIX. 14. u. s. w. Ob  $\nu\alpha$  ß.  $\nu\alpha$  siehe, ist ungewiß (Vgl. Winer u. d. B.). Die Pluralendung  $\nu$  findet sich in der Dichtersprache bei Micha III. 12. Eyr. XXXI. 3. Klagl. I. 4. und in dem alten Liede Richt. V. 10. Der Status constr. vor einer Präposition XXIV. 5. XVIII. 2., den Berrußein zu den Belegen eines jüngern Sprachgebrauches zählt, findet sich bei den besten Schriftstellern der Hebräer, z. B. Jes. VII. 5. Jes. V. 11. IX. 2. 2 Sam. I. 21., die spätern nicht zu erwähnen. Unrichtig ist endlich die Behauptung, daß  $\nu\alpha$  mit  $\nu\alpha$  ß. m.  $\nu\alpha$  nur den spätern Büchern angehöre, es findet sich 5 Mos. XVIII. 41. Jes. VIII. 19. XI. 10. XIX. 3.

Nach dieser Reduction bleibt nur noch eine kleine Zahl Ausdrücke übrig, welche, da sie bei den übrigen hebräischen Schrift-

$\nu\alpha$  Ps. LXXV. 9. (übrigens hindert nichts, dieses Wort auch in der Bedeutung des Arab. „roth sein“, zu nehmen);  $\nu\alpha$  vgl. Ps. VI. 8. (Eyr. VIII. 18.;  $\nu\alpha$  vgl. Ps. LXXXIII. 6.;  $\nu\alpha$  vgl. Ps. XXXI. 16.;  $\nu\alpha$  vgl. Ps. XVI. 6.

(1)  $\nu\alpha$  IV. 12. XXVI. 14. ist sicher nicht  $\nu\alpha$ , sondern wie das arabische  $\nu\alpha$  der ursprüngliche Naturlaut des Geschöpfes.

stellern nicht, sondern nur bei den aramäischen vorkommen, der Vermuthung Raum geben könnten, sie seyen Bestandtheile des spätern durch Aramäern bereicherten Sprachvorrathes. Wenden wir nun aber auf diese Ausdrücke ein schon längst beobachtetes Gesetz der poetischen Diction an, so verschwindet auch diese Vermuthung, und damit das ganze Verzeichniß der Wörter bei Bernstein, sofern es nämlich als ein Beweis des exilischen Sprachgebrauchs des B. Hiob gelten sollte. Längst hat man nämlich beobachtet, daß die Dichtersprache der Hebräer eigenthümliche Wörter, Beugungen und Formen hat, wodurch sie sich von der Prosa der gemeinen Geschichtserzählung zu entfernen strebt, daß aber eben diese, der poetischen Diction eigenthümlichen Wörter und Wortformen in dem aramäischen Dialekte die gewöhnlichen und herrschenden sind (\*). Wie allgemein dieses Gesetz ist, dafür mögen als Beispiele zwei entschieden alte Gedichte dienen, das Lied der Debora und der zweite Psalm. Jenes Lied, kaum so groß als die Rede Hiobs XXIII. XXIV., in welcher Bernstein nicht 5 Ausdrücke angeblich spätern Ursprungs entdecken konnte (\*), enthält deren wenigstens sieben (\*); der zweite Psalm, kleiner als jedes Kapitel im Buche Hiob, das 25te ausgenommen, deren zwei (\*).

Wenn man in den Schriften der Propheten nicht so viele solcher Ausdrücke findet, so erklärt sich dieses hinlänglich aus dem Zwecke der prophetischen Vorträge. Ihr Zweck war, die Bösen zu erschüttern und zur Besserung hinzuleiten, die Guten zu ermuntern und zu stärken u. s. w., sie mußten also dem ge-

(1) Gesenius im größern hebr. Wörterb. Vorrede S. XXV. XXVI.

(2) Denn מְשַׁחֲרֵי יִשְׂרָאֵל und בְּזָרִים gehören nicht hieher; vom erstern ist es schon bewiesen; betreffend den zweiten Ausdruck, so ist, auch angenommen, die von Bernstein angenommene Bedeutung sey die richtige (was sie nicht ist), בָּזַר, vertreiben, ausstoßen, abschütteln nicht bloß dem Aramäischen, sondern dem Hebräischen der besten Zeit eigen, denn es findet sich bei Jes. XXXIII. 9. 15.

(3) 1) נָדַב (im Hitp.) B. 2. 9. vgl. 1 Chron. XXIX. 9. 17. 2 Chron. XVII. 15. Ebr. I. 6. II. 68. III. 5. Neh. XI. 2. 2) שָׁן präfix. B. 7. 3) מָדִין B. 10. 4) בְּחֵרוֹת B. 10. (weiß) vgl. Ezech. XXVII. 18. 5) גָּרַף (גָּרַף) B. 21. (lehren, wegspülen). 6) כָּהַק B. 26. (scheeren, schlagen); 7) צָבַע B. 30. (gefärbt), vgl. Dan. IV. 12. 20. 30. V. 21.

(4) מוֹסְרוֹת B. 3.; בֵּן בֶּן B. 12.

samnten Volke verständlich seyn, wodurch eine weise Mäßigung im Gebrauche seltener Wörter und Redensarten nothwendig gemacht wurde.

#### §. 80. Fortsetzung.

Was Bernstein aus dem Inhalte des Gedichts gegen die Annahme eines höhern Alters zu erweisen gesucht hat (S. 79 fg.) kann größtentheils zugegeben werden, insoferne der Beweis gegen die schon oben widerlegte Ansicht Eichhorns gerichtet ist; nicht aber insofern aus dem Inhalte dargethan worden sey, daß die Unglückszeit des Exils aus demselben hervorschimmere. Denn nichts ist, wie ich glaube, im Buche enthalten, was nicht auch vor derselben hätte geschrieben werden können. All der Jammer und das Unglück, welches von Hiob so lebhaft geschildert wird, und welches man von den Gräueln der Deportation zu erklären pflegt, konnte seit der Trennung der beiden Reiche täglich beobachtet werden; und die Klage über die Ungleichheit in Theilung der Schicksale ist meinem Gefühle nach viel gerechter, wenn unter den glücklichen Frevlern reiche und gefesselte Israeliten, als Babylonier verstanden werden, die den Gott Hiobs nicht kannten. In keinem Falle kann sodann Hiob als der Repräsentant der im Exil lebenden israelitischen Nation gedacht werden. Denn es ist undenkbar, daß ein so ausgezeichnet frommer und kenntnißreicher Mann, wie wir den Verfasser des Buches denken müssen, den Aussprüchen der Propheten und der eigenen Erfahrung entgegen den Satz sollte aufgestellt haben, daß die israelitische Nation der Abgötterei fremd, Gott ergeben, und von Sünde und Schuld frei gewesen sey, und darum ihr herbes Schicksal unverdient trage; durch nichts würde das Gefühl der eigenen Schuld, welches die Propheten und besonders Ezechiel in dem unglücklichen Volke zu wecken suchten, so sehr geschwächt ja vernichtet worden seyn als durch diesen Satz. Nicht minder undenkbar ist es, daß ein solcher Israelit die Abgesandten Gottes, die Propheten in der Person von Eliphas, Bildad und Zophar sollte symbolisirt und ihr Amt mit den Worten des Herrn selbst, daß sie nicht gut geredet hätten, verdächtig haben.

Ich glaube demnach, aus diesen Untersuchungen den Schluß ziehen zu dürfen, daß weder im Sprachgebrauche, noch im Inhalte des Buches ein genügender Beweis liege, daß dasselbe für

eine Frucht des Exils gehalten werden müsse. Ein Beweis vom Gegentheil liegt allerdings auch nicht darin. Ziehen wir übrigens in Betracht, daß nach den Klagen Hiobs der größere Theil eines Volkes, welches Elia und seine Gesetze kannte aber diese übertrat, in Glück und Ueberfluß lebte; erwägen wir die hohe Schönheit des Werkes, welches an die schönern Tage der hebräischen Literatur unwillkürlich erinnert, und beachten den so wichtigen Umstand, daß von der Vorstellung einer künftigen Auferstehung, die doch nach Ezech. XXXVII. Dan. XII. 2. 13. seit dem Exil zu herrschen anfang, und von einer Vergeltung im Himmel, auf die mit überwiegender Wahrscheinlichkeit im Ps. XLVIII. 15. hingewiesen wird, nicht die geringste Spur vorkommt (1), so können wir uns kaum der Vermuthung entziehen, daß unser Buch vor dem Exil geschrieben sey, wenn wir auch den eigentlichen Zeitpunkt seiner Abfassung nicht anzugeben vermögen (2).

#### §. 81. Einwendungen gegen einige Theile des Buches.

Im eigentlichen Corpus des Gedichts haben die Reden Hiobs Kap. XXVII. 7—23. und die Reden Elihu's Anstoß gegeben und die Vermuthung erweckt, sie seyen fremde Bestandtheile. Hiob näm-

(1) Nach der griechischen und lateinischen Uebersetzung ist dies allerdings anders, aber es handelt sich hier vom hebräischen Texte.

(2) Es wird bereits ziemlich allgemein anerkannt, daß das Buch Hiob vor dem babylonischen Exil verfaßt worden sei. Ewald (die poetischen Bücher des A. B. III. 61 ff.), Hirzel (Hiob, erklärt 2c. S. 10 ff.), Zushi (Hiob, neu übersezt und erläutert 2c. S. 18 ff.), de Wette (Einleitung. S. 404.), Eticel (das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert 2c. S. 272 ff.) entscheiden sich hiefür und sehen fast einstimmig die letzte Zeit des jüdischen Staates als dessen Entstehungszeit an. Der Hauptgrund, warum sie nicht gern in eine frühere Zeit zurückgehen, während z. B. Reggio in Görz neuerlich wieder die mosaische Abfassung vertheidigte (Israclitische Annalen 2c. v. Dr. Jost. 1840 S. 3 f.), ist die Lehre vom Satan und von den „sündigenden und fürsprechenden Engeln.“ Wenn jedoch diese Lehre, wie sie im Buch Hiob enthalten ist, nicht erst zur Zeit des Exils von außen her zu den Hebräern gekommen ist, sondern schon weit früher oder vielmehr von jeher bei denselben sich findet (vgl. Ihl. II. Abth. 1. S. 166. Abth. 2. S. 83 f.) so scheint der Annahme, daß das Buch nicht sehr lange nach Salomo entstanden sei, nichts Erhebliches im Wege zu stehen. Const aber scheint diese Zeit doch diejenige zu seyn, aus der sich am ehesten ein Kunstwerk, wie das Buch Hiob erwarten läßt.

D.

lich, der in den frühern Reden beständig und mit steigender Heftigkeit behauptet hatte, daß die Gottlosen eines beneidenswerthen Glückes sich zu erfreuen haben, behauptet nun in der angeführten Stelle das Gegentheil, wodurch er besonders mit dem, was er XXI. 7—15. gesagt hatte, in Widerspruch tritt.

Diesen zu heben, haben einige Gelehrte angenommen, der Text sey durch einen Zufall verschoben, und eine Rede Hiob in den Mund gelegt worden, die einem der drei Freunde gehöre; zu dieser Annahme schien man auch dadurch berechtigt zu seyn, daß Zophar nur zweimal gesprochen hatte, dem man denn auch jene Rede zutheilte <sup>(1)</sup>. Da man aber bald einsah, daß die Annahme eines in Verwirrung gerathenen Textes grundlos und das Schweigen Zophars absichtlich sey, so hielt man die Rede für eine Interpolation <sup>(2)</sup>. Dabei übersah man aber, daß es kaum begreiflich sey, daß derjenige, der sich im Texte des Buches Aeußerungen erlaubte, nicht vielmehr die frühern Reden Hiobs milderte, als daß er eine Stelle einschob, welche einer vorangegangenen so auffallend widersprach, oder daß er nicht wenigstens die Rede XXI. 1—15. aus dem Texte nahm. Richtiger ist daher wohl die Ansicht, daß die bestrittene Rede ächt sey, und daß Hiob in denselben Aeußerungen, welche mehr vom tief verletzenden Widerspruche seiner Freunde hervorgelockt als aus eigener Ueberzeugung hervorgegangen waren, nun, nachdem der Streit gemüthigt und das Gemüth wieder ruhig geworden war, zurücknahm und auf die einfache Klage über sein Unglück, von der er im Anfange seiner Reden ausgegangen war, zurückkam. Wahr ist, was Umbreit sagt (zu XXVII. 13.): Ohne diesen scheinbaren Widerspruch in Hiobs Reden wäre der Wortwechsel ins Unendliche fortgegangen. <sup>\*)</sup>

Die Reden Elihu's werden für fremde Einschübsel gehalten, 1) wegen des Matten, Weitschweifigen, Gesuchten und Unklaren des Inhaltes und Vortrages; 2) weil darin die Behauptungen Hiobs mißverstanden oder verbrocht seyn sollen, was nur einem von dem Dichter Hiobs verschiedenen Verfasser zur Last fallen könne; 3) weil Hiob nicht darauf antworte; 4) weil der Prolog und Epilog Elihu's nicht erwähne; 5) weil Hiob genannt werde;

(1) Etzschmann in den Anmerk. zu f. Uebers. S. 68 ff.

(2) Bernstein a. a. O. S. 134 fg.

weil endlich 6) die Reden Elihu's jene, die Gott hält, anticipiren und überflüssig machen sollen (¹).

Man sieht leicht, daß die meisten dieser gegen die Rechtheit vorgebrachten Gründe von geringem Gewichte sind. Gegen den Vorwurf des großen Unterschiedes, den man zwischen den Reden Elihu's und den vorangehenden Hiob's und seiner drei Freunde wahrnimmt, hat man längst mit Recht eingewendet, daß der breite Vortrag Elihu's für den geschwätzigem, prahlerischen und ideenleeren jungen Kämpfer, wie ihn der Dichter selbst zeichnet, passe (²). Für einen solchen schickte sich auch die Verdrehung gewisser Behauptungen Hiob's, die man ihm vorwirft; übrigens findet sie sich in den beiden Stellen XXXIV. 9. XXXV. 3., die man als Belege anführt, nicht, den was dort Elihu sagt, konnte er seinem Charakter gemäß leicht aus mehreren Reden Hiob's folgern. — Wenn Hiob auf die Reden Elihu's nicht antwortet, so geschah es, weil er sie keiner Berücksichtigung werth hielt. — Hiob wird allerdings von den drei frühern Kämpfern nicht genannt, daraus folgt aber nicht, daß der vierte ihn auch nicht nennen solle (³). — Wenn der Prolog Elihu's nicht erwähnt, so liegt der Grund darin, daß er erst später zu der Gesellschaft kam, jedenfalls so spät sich in das Gespräch mischte, daß es passender war, im Prologe seiner nicht zu erwähnen, sondern sein Auftreten in einem eigenen Vorworte anzukündigen.

Von größerer Bedeutung ist der Einwurf, daß die Reden Elihu's das Räthsel lösen und folglich die Reden Gottes überflüssig machen, oder daß, wie auch behauptet wird, Elihu mehr sage, als Gott. Ist aber dieser Einwurf auch gegründet? Löst Elihu das Räthsel und wie löst er es? Ein bedeutender Theil

(1) Etlismann, Uebers. S. 20 ff. — Bernstein a. a. D. S. 130. — de Wette Einl. S. 411. §. 287. 5te Ausg. S. 396 f.

(2) Umbreit, Uebers. Einleit. S. XX. vgl. Bertholdt, Einleit. S. 2158. Zahn, Einl. II. 776. Gesenius, Gesch. d. hebr. Err. S. 34.

(3) „Elihu tritt zwischen zwei streitende Parteien und spricht hier gegen die Drei 32, 11 ff., dort gegen Hiob, muß also bald beim Uebergange von dem Einen zu dem Andern, um den Wechsel zu bezeichnen, bald um die Beziehung seiner Rede deutlich zu bestimmen, nothwendig Hiob's Namen nennen, was im Gegengespräch von nur Zweien entbehrlich war. Der veränderte Fall bringt eine neue Erscheinung; nichts ist natürlicher.“ (Stüdel, das Buch Hiob 1c. Leipz. 1842. S. 246.) D.

seiner wortreichen Predigt dreht sich um den Satz: die Behauptung Hiobs, er leide unschuldig, sey freche Lasterung, denn Gott sey gerecht (XXXIII. 8—12. XXXIV. 1—37.). Eben dieses wurde von den andern drei Freunden wiederholt behauptet. Der zweite Satz Elihu's ist: Gott sende dem Menschen in Träumen und nächtlichen Gesichten Warnungen zu, um denselben von seinem Bösesthum zurückzuführen, wenn er aber diese nicht beachte, so züchtige er ihn durch Schmerzen auf dem Krankenlager (XXXIII. 13—22.), von welchen er ihn wieder befreie, wenn er den Warnungen des Gottesboten Gehör verleihe (B. 23—33.). Auch die übrigen Leiden verhängte Gott, um den Menschen kund zu thun ihr Verbrechen und ihre Missethaten (XXXVI. 1—15.). Die übrigen Reden bestehen größtentheils in Schilderungen der Macht und Weisheit Gottes, um zu beweisen, daß es der größte Frevel sey, Gott der Ungerechtigkeiten zu beschuldigen. Die Vorträge Elihu's unterscheiden sich also nur dadurch von denen der drei andern Freunde, daß darin die Leiden auch als Züchtigungs- und Besserungs-Mittel dargestellt werden. Dadurch ist aber das Räthsel keineswegs gelöst; denn auch nach Elihu's Ansicht gehen den Leiden Sünden voran, die durch jene gebüßt und gebessert werden sollen. Das Räthsel besteht aber darin, daß auch jener, der keiner Züchtigungs- und Besserungsmittel bedarf, der Rechtschaffene und Gottergebene mit Leiden, und oft mit den schwersten heimgesucht werde, welches erst durch Gott gelöst, nämlich dadurch gelöst wird, daß jeder Versuch, das göttliche Walten durch menschliche Weisheit ergründen zu wollen, als ein vermessener und zu keinem Ziele führender erklärt wird. Elihu hat also die Reden der Gottheit nicht anticipirt, viel weniger mehr gesagt als Gott, und somit fällt auch der letzte und Haupteinwurf gegen die Aechtheit der Reden Elihu's weg. v)

Was früher gegen die Aechtheit des Prologs und Epilogs vorgebracht worden ist, ist größtentheils als wenig beweisend aufgegeben worden; nur blieb man noch immer in Verlegenheit, wie man XIX. 17. vgl. VIII. 4. mit I. 19. reimen soll. Die Verlegenheit hebt sich aber vollständig, wenn man sich erinnert, daß Hiob der Repräsentant aller unschuldig Leidenden ist, und der Dichter daher diesem Klagen über Leiden in den Mund legen konnte, die den Hiob als bestimmtes Individuum nicht treffen konnten.

a) Die Stelle XXVII. 11. — XXVIII. 28. hält selbst de Wette weder für Interpolation, noch für die Rede eines der Begner, sondern für die Folge irgend einer Unklarheit oder Inconsequenz des Dichters (1). Der früher geäußerte Verdacht der Unächtheit kann also hier als wieder aufgegeben betrachtet werden, zumal da auch die neuesten Erklärer Ewald (2), Hirzel (3) und Justi (4) denselben abweisen und Stidcl ihn geradezu für überwunden erklärt (5).

b) Auch die Reden Elihu's scheinen allmählig in ihr altes Recht, das man ihnen längere Zeit mit Nachdruck streitig gemacht hat (6), wieder eintreten zu können. Am Besten hat ihre Rechtheit Stidcl verteidigt (7); und wir glauben mit Rücksicht auf seine Erörterung zur Berichtigung und Ergänzung des Obigen Folgendes beifügen zu sollen.

Mangel an Gedanken und Ideen kann man dem Elihu nicht mit Recht vorwerfen. Seine Reden sind vielmehr weit gedankenreicher als die der drei andern Freunde Hiob's. Die Widerlegung des Unrichtigen in Hiob's Reden und damit die Lösung der Hauptfrage des Buches wird durch Elihu nicht nur auf andere und zweckmäßigere Weise unternommen, sondern auch in der That weiter gefördert, als von denen, die vor ihm geredet haben. Indem er einerseits die drei Freunde tadelte, daß sie den Hiob verdammen, ohne ihm eine Schuld nachzuweisen und damit die alleinige Grundlage aller ihrer Erörterungen aufhebt (daß jedes Unglück frühere Schuld voraussetze), zeigt er andererseits dem Hiob, daß er keineswegs ganz unverdient leide, weil ja sein Benehmen während des Leidens hinlänglich zeige, daß er nicht jene Geduld und unbedingte Ergebung in Gottes Fügungen besitze, die dem völlig Tadellosen eigen sein müssen. Damit ist nun aber für Elihu's Beweisführung ein ganz neuer Boden gewonnen. Die dem bessern Bewußtsein Hiob's so grob und hartnäckig widersprechenden Be-

(1) Einleitung. S. 397 f.

(2) Die poetischen Bücher des A. B. III. 57.

(3) Hiob, erklärt 1c. S. 6.

(4) Hiob, neu übersetzt und erläutert 1c. S. 31.

(5) Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert und übersetzt 1c. S. 224.

(6) de Wette, Einleitung. 396 f. — Ewald, die poetischen Bücher des A. T. III. 296 f. — Hirzel, Hiob, erklärt 1c. S. 189 f.

(7) A. a. D. S. 226—263.



schuldigungen der drei Freunde in Betreff seines frühern Verhaltens spricht Elihu nicht mehr aus, sondern erinnert den Hiob nur an sein eben bewiesenes Widerstreben gegen Gottes Anordnung, zum Beweise, daß jedenfalls seine Tugend noch keine vollendete sei. Zugleich ist damit auch ein bis jetzt noch nicht berührter Zweck der Leiden hervorgehoben, nämlich Prüfung, Läuterung und Befestigung der zwar vorhandenen aber noch unvollkommenen Tugend. Wenn dann Elihu überdies noch (was hiemit nahe zusammenhängt) die Leiden auch als Besserungsmittel und sogar als Abhaltungsmittel vom Bösen darstellt, so geht er nicht etwa nur durch einige vereinzelte Aussagen weiter als die drei Andern, sondern stellt sich überhaupt auf einen ganz andern und weit höhern Standpunkt als diese, und erfüllt wirklich das Versprechen, das er im Anfang seiner Reden gegeben. Man kann daher auch dieses Versprechen und sofort den Elihu selbst keineswegs prahlerisch und dunkelhaft nennen. Er hat mit seiner Rede gewartet bis die Alten geschwiegen und sodann im Beginne derselben sich gebührend entschuldigt, aber zugleich auch mit edlem Selbstgefühl freimüthig ausgesprochen, warum er, obgleich noch jung, nach den Alten das Wort nehmen und Besseres als sie sagen zu können sich zutraue. Die Worte, womit er dieses thut sind als Ausdrücke solchen Selbstgefühles im Munde eines lebhaft aufgeregten Jünglings gewiß nicht ein Beweis von plagenhem Dünkel. Sofort kann auch nicht Geringschätzung und Verachtung die Ursache sein, warum Elihu's Reden keine Erwiederung erhalten, sondern vielmehr ihr Vorzug vor den Reden der andern drei Freunde. Umsichtiger und allseitiger, als diese, hatte er dem Hiob Wahrheiten gesagt, denen derselbe keinen Widerspruch sondern nur Schweigen entgegensetzen konnte.

Wie es sich mit der Lösung des Räthsels verhalte, ergibt sich hiernach von selbst. Elihu gibt dieselbe wirklich und entscheidet wirklich den Streit, soweit er vom menschlichen Standpunkte aus entschieden werden kann, indem er beweist, daß Hiobs Klagen über sein Leiden ungegründet seien und der Leidende überhaupt, auch wenn er sich keiner Verschuldung bewußt sei, darum noch keine Befugniß habe, Gott wegen seines Leidens Vorwürfe zu machen. Dabei ist freilich noch im Ungewissen gelassen, aus welchem besonderen Grunde gerade den Hiob sein Leiden getroffen habe, unter den von Elihu überhaupt hervorgehobenen Gründen zeitlicher Leiden ist zwar auch dieser genannt (Prüfung und Läuterung nach

Angabe des Prologs), aber es übersteigt das menschliche Wissen, hierüber im einzelnen Falle mit Bestimmtheit zu entscheiden. In dieser Hinsicht verweist Elihu auf das zwar überall sichtbare aber doch nur bis zu einem gewissen Punkt hin begreifliche Walten Gottes in der äußern Schöpfung. Dadurch werden dann zugleich die Reden Jehova's angebahnt und eingeleitet, keineswegs aber anticipirt. Jehova's Reden haben gar nicht die Absicht, den Hiob zu widerlegen, oder das ihm Unbegreifliche begreiflich zu machen und das Räthsel zu lösen, sie involviren weit eher einen Tadel schon gegen den Versuch, dasselbe weiter, als es bereits geschehen ist, lösen zu wollen. Namentlich aber wird über die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, deren Nachweisung die Hauptaufgabe von Elihu's Reden ist, in den Reden Jehova's kein Wort gesagt. Mit Recht bemerkt daher Stidcl: „Elihu's Ziel ist, die rechtliche Unhaltbarkeit der Anklage, Eloah's Tendenz aber, die unfromme Berwegenheit darzuthun, die selbst schon in dem Erheben und Anbringen der Klage liegt. Jehova's Rede überbietet also, auf die letzten Hauptgedanken gesehen, Elihu's Sätze noch genug.“ (1)

Daß die vermeinte sprachliche Verschiedenheit zwischen den Reden Elihu's und den übrigen Theilen des Buches Hiob, die man gegen die Richtigkeit jener gelten gemacht hat, nichts gegen dieselbe beweise und im Gegentheil eine sehr bedeutende sprachliche Gleichförmigkeit beiderseits Statt finde, welche zu Gunsten der Richtigkeit spreche, hat Stidcl eben so gründlich als ausführlich bewiesen (2).

## Zweites Kapitel.

### Die Psalmen.

#### §. 82. Name derselben. Lyrische Poesie bei den Hebräern.

Unter dem Namen מִזְמוֹרִים (zusammenges. מִזְמָר, זֶמֶר) Lobgesänge findet sich im Kanon eine bedeutende Sammlung poetischer Erzeugnisse, die größtentheils, wie ihr griechischer

(1) Das Buch Hiob 10. C. 242.

(2) Ebend. C. 249 ff.

Name *ψαλμοί*, *ψαλτήριον* sie richtig bezeichnet, lyrische Gedichte sind, indem sie den Ausdruck der mannigfaltigsten Empfindungen des Gemüths, der Sehnsucht, der Hingebung, der Hoffnung und Freude, oder der Betrübniß, der Furcht und des Schmerzens enthalten, und selbst die erzählenden und ermahnenden Gedichte durch die religiöse Betrachtung und Stimmung des Dichters lyrisch werden <sup>(1)</sup>.

Diese Gesänge gehören dem Inhalte und den Ueberschriften zufolge mit Ausnahme eines einzigen den Zeiten der königlichen Herrschaft und des Aufenthaltes in Babylonien an; namentlich macht David auf einen großen Theil derselben als Verfasser Anspruch. Indes würden wir sehr irren, wenn wir daraus schließen würden, daß die lyrische Poesie erst mit David ihre Entstehung oder Ausbildung erhalten habe. Die Hebräer besaßen Lieder aus den Zeiten vor David, von Josua an bis auf die Jugendzeit des königlichen Dichters, deren Zahl so ansehnlich war, daß sie den Inhalt eines eigenen Buches ausmachten, nämlich des סֵפֶר הַיִּשָּׁר <sup>(2)</sup>, und die, nach den Proben zu urtheilen, die uns erhalten worden sind, nicht bloß rohe und unbehülliche Versuche in der lyrischen Dichtkunst sind, denn der Gesang der Debora Richt. V. ist reich an Schönheiten und läßt auf einen regen Sinn des hebräischen Volkes für Poesie und auf eine bedeutende Ausbildung der lieblichen Kunst schließen. Ziehen wir den Inhalt dieser alten Ueberreste, des schönen Liedes Mosi nach dem Uebergang durch das Schilfmeer 2 Mos. XV. des Bruchstückes Jos. X. 12—14., des bereits genannten Liedes der Debora und des Liedes Davids auf Saul 2 Sam. I. 17 ff. in Betracht, so waren es Erzeugnisse der erzählenden Lyrik, Gesänge auf große Begebenheiten, namentlich auf wichtige Siege, welche, wie bei allen alten Völkern die Stelle der Geschichte vertraten. Und wie hätte die thatenreiche Zeit der Richter, in welcher Kampf und Sieg, Ruhe und That, Glück und Unglück so rasch auf einander folgte, wo Muth und Lang (XI. 34. XXI. 21.) bei heitern und traurigen Anlässen nicht fehlen durfte, an solchen Gesängen arm seyn können?

Zu einer hohen Vollenbung gedieh die lyrische Dichtkunst

(1) de Wette, Comment über die Psalmen. 3te Aufl. S. 2.

(2) Jos. X. 13. 2 Sam. I. 18.

durch David, und erhielt durch ihn insofern einen erhabenern Charakter, den der göttlichen Lyrik, als seine Gesänge größtentheils Ausströmungen seiner religiösen Empfindungen und Gefühle oder Betrachtungen über die herrlichen Eigenschaften Gottes sind, und als solche in den heiligen Dienst zu seiner Verherrlichung aufgenommen wurden. Ob David's Anlage in der Prophetenschule Samuels ausgebildet worden sey, ist sehr zweifelhaft (1); überhaupt wissen wir zu wenig von der eigentlichen Beschaffenheit dieser Anstalt, um über ihren Einfluß auf die Poesie urtheilen zu können.

Gewisser ist, daß Davids Beispiel auf talentvolle Zeitgenossen, und besonders auf die Vorsteher der Tempelmusik von großem Einflusse gewesen ist. So werden nach den Ueberschriften mehrern solcher Zeitgenossen und Musikvorstehern die vortrefflichsten Psalmen zugeschrieben; und beruht auch bei mehrern diese Angabe auf einem Irrthume, indem sie einer viel spätern Zeit angehören, so verräth dieser Irrthum immerhin, daß die Sammler der Ueberschriften der poetischen Literatur der auf sicherer Tradition beruhenden Ueberzeugung waren, daß jene Männer Dichter und zwar vortreffliche Dichter waren. Aus der Zeit nach David bis zur Auflösung des Reiches enthält die Psalmen-Sammlung, den Ueberschriften zufolge, einige höchst unsichere ausgenommen, keine Gesänge. Desto fruchtbarer war die Zeit des Exils; ein bedeutender Theil der Psalmen, und zwar vortrefflicher Psalmen, stammt aus dieser Zeit.

### §. 83. Inhalt.

Sämmtliche Psalmen sind religiösen Inhalts, und lassen sich diesem Charakter zufolge auf folgende Klassen zurückführen:

I. Gesänge auf Gott, und zwar a) Ausdrücke der Sehnsucht nach ihm und seinem Heiligthum, der Hoffnung und der Zuversicht. Ps. XXIII. XLII. XLIII. XC. XCI. CI. CXXI. CXXVII. CXXVIII. CXXXI. b) Lob- und Dank-Hymnen, in welchen die herrlichen Eigenschaften Gottes als Schöpfer und Erhalter der Welt, als Schutzgott des israelitischen Volkes und der Einzelnen gepriesen, und ihm für seine Huld, Rettung und Hilfe gedankt wird. Ps. VIII. XVIII. XIX. XXIX. XXX.

(1) de Wette a. a. O. S. 7.

**XXXIII. XLVI. XLVII. XLVIII. LXV.—LXVII. LXXV. LXXVI. XCI. CIV. CXXXV. CXXXVI. CXXXVIII. CXLV. CXLVII. u. a. c) Zions-Tempel- und Festpsalmen, oder Gesänge auf Gott in Beziehung auf seine heilige Wohnung und die Feier seiner Feste mit der Aufforderung ihn würdig zu verehren. Ps. XV. XXIV. LXVIII. LXXXI. LXXXVII. CXXXII. CXXXIV. CXXXV.**

**II. Rationalpsalmen, oder Gesänge, in welchen die wichtigsten Begebenheiten des israelitischen Volkes diesem ins Gedächtniß zurückgeführt werden mit der Aufforderung zum Danke gegen Gott. Ps. LXXVIII. CV. CVI. CXIV.**

**III. Königpsalmen, Gesänge, den König und Stellvertreter Jehova's zu preisen, ihm zu gewissen wichtigen Ereignissen Glück zu wünschen, und ihn dem Herrn zu empfehlen. Ps. II. XX. XXI. XLV. LXX. CX.**

**IV. Moralisch-religiöse Psalmen, und zwar a) Lehrgedichte über das Schicksal der Frommen und Gottlosen. XXXVII. XLIX. LXXIII. b) Reflexionen über das Glück der Sündenvergebung, über die herrlichen Folgen der Sittenreinheit und der Beobachtung des Gesetzes. Ps. I. XXXII. L. CXIX. CXXXIII. — Ein bedeutender Theil des Psalteriums besteht**

**V. in Klagepsalmen oder Gesänge, welche Klagen Einzelner oder des ganzen Volkes über Unglück, besonders über Druck und Ungemach von Seiten einheimischer oder auswärtiger Feinde, und Bitten um Rettung enthalten. Ps. III—VII. X—XIV. XVII. XXII. XXV—XXVIII. XXXI. XXXV. XXXVI. XXXVIII. XXXIX. XLI. XLIV. LIII—LXII. LXIV. LXIX—LXXI. LXXIV. LXXVII. LXXIX. LXXX. LXXXIII. LXXXVI. LXXXVIII. LXXXIX. XCIV. CII. CIX. CXXIII. CXL—CXLIV. — Endlich werden einige**

**VI. für messianisch, d. i. für solche gehalten, welche Weissagungen auf den künftigen idealen König und Retter des Bundesvolkes enthalten, z. B. Ps. II. XXII. CX. u. a.**

#### §. 84. Ueberschriften.

Bevor wir nach den Verfassern der einzelnen Gesänge fragen, haben wir die Ueberschriften zu betrachten, die uns den Namen derselben angeben. Vier und dreißig Psalmen ausgenommen, welche ohne Ueberschriften oder, wie der Talmud

sich ausdrückt, verwaist sind, haben alle übrigen Ueberschriften verschiedenen Inhalts. Sie geben entweder den Verfasser an<sup>(1)</sup>, oder die geschichtliche Veranlassung<sup>(2)</sup>, oder den Musikvorsteher, dem der Psalm zur Aufführung übergeben wurde<sup>(3)</sup>, oder die Dichtungsart<sup>(4)</sup>, oder die Musik, die den Gesang zu begleiten hat<sup>(5)</sup>.

Ueber die Richtigkeit, d. i. Gleichzeitigkeit der Ueberschriften mit der Abfassung der Lieder selbst, oder Unächtheit derselben waren die Meinungen der Gelehrten von jeher getheilt. Manche halten sie größtentheils für ächt, andere für unächt. Die sie für ächt halten, beziehen sich 1. auf die Sitte der morgenländischen Dichter, ihren Gesängen ihren Namen vorzusetzen<sup>(6)</sup>;

(1) מְזֻמָּר לְדָוִד (Ps. XC.); מְזֻמָּר לְאַחֶה (Ps. L. LXXIII. u. a.); מְשֻׁבֵּר לְבִנְיָמִן (Ps. XLII.); מְשֻׁבֵּר לְאַחֶה (Ps. LXXXIX.). Mit überwiegender Wahrscheinlichkeit bezeichnet nämlich die Präposition לְ vor einem eigenen Namen den Verfasser (vgl. Job. III. 1.) und nicht etwa die Person, auf welche, oder nach deren Art und Beispiel das Lied gedichtet ist.

(2) 3. B. Ps. VII. 1. „Klaglied Davids, welches er zu Jehova sang wegen Euf dem Benjaminiten.“ Vgl. Ps. XVIII. 1. XXXIV. 1. LI. 1. LII. 2. LVI. 1. LVII. 1. LIX. 1. LX. 2.

(3) So wird der in 53 Psalmen vorkommende Ausdruck לְמִנְחָה nach 1 Chron. XV. 21. erklärt. Diese seit längerer Zeit angenommene Erklärung ist zwar allen andern, die man bisher versucht hat, vorzuziehen, doch ist die Richtigkeit derselben auch nicht über allen Zweifel erhaben.

(4) Man glaubt nämlich, daß die verschiedenen vorkommenden Psalmen-Namen, als מְזֻמָּר, מְשֻׁבֵּר, שְׁגִינָן, שִׁיר, תְּפִלָּה den ästhetischen Charakter der Gedichte bezeichnen.

(5) Entweder ist ein Bruchstück eines alten verloren gegangenen Liedes angegeben, nach dessen Melodie der Psalm gesungen worden ist, wie Ps. XXII. עַל-אֵילַת הַשֶּׁחַר nach Hinda der Morgenröthe; Ps. LVI. 1. עַל-יוֹנָתָן אֵלֶם רְחֹקִים Nach Taube der fernen Terebinthen; Ps. LVII. LVIII. LIX. LXXXV. אֶל-תִּשְׁחַח Berdirb nicht; oder es ist das Instrument genannt, welches zum Gesange gespielt worden ist, wie Ps. VIII. LXXXI. LXXXIV. עַל-הַגִּיטָה auf der Githit Ps. VIII. LXXXI. LXXXIV. מִחֲלָה Ps. LIII. LXXXVIII. מִיָּמִינָה Ps. VI. LIV. LV. LXXVI. מִיָּמִינָה Ps. V. וְשִׁשִּׁי וְשִׁשִּׁי Ps. XLV. LX. LXIX. LXXX.

(6) Es sind hier die arabischen Dichter gemeint, welche ihren Gesängen ihren Namen mit قال vorsetzen, z. B.

قال لبید بن ربیعۃ العامری

2. auf die verwaisteten oder namenlosen Psalmen, indem man sagt: wären die Ueberschriften bloße Vermuthungen der spätern Sammler oder Leser, so wären alle Psalmen mit Ueberschriften versehen; 3. auf den Umstand, daß die Siebenzig sie schon vorfanden, und theilweise sinnlos übersehten, was genugsam andeute, daß ihr Ursprung in eine so frühe Zeit falle, daß sich die Uebersieferung von ihrem Sinne verloren hatte.

Welche die Ueberschriften als unächt verwerfen, führen als Beweis an 1. die entschiedene Falschheit mehrerer derselben (¹); 2. die Verschiedenheit derselben in den alten Bibelübersetzungen, namentlich der alexandrinischen und syrischen.

Man hat den letztern Umstand für sehr unerheblich und nichts beweisend gehalten. „Die LXX — sagt man — haben sie ursprünglich mit übersetzt, wie die Handschriften sowohl, als die Citata der ältesten Kirchenväter, beweisen: also fand sie gewiß auch der spätere Syrer vor, und der mittelbare arabische Uebersetzer hat gar kein Gewicht. Uebrigens ist die Auslassung mancher Ueberschriften in den genannten Uebersetzungen oft nur Fehler einzelner Abschriften. Daß die Uebersetzer, besonders der syrische, zum Theil andere und mehrere Ueberschriften haben, als der hebräische Text, ist zwar auffallender, läßt sich aber mit Wahrscheinlichkeit so erklären, daß, wo im Originale die Ueberschriften mangelten, oder in der Uebersetzung durch Zufälle und Fehler der Abschreiber oder durch Absicht des Uebersetzers, der nichts Unverständliches übersetzen wollte, (wie man dies beim syrischen Uebersetzer annehmen kann), ausgelassen waren, man diesen Mangel durch Vermuthungen alter Ausleger ersetzte (²).“ Ich habe eine andere Ansicht von dieser Sache, und glaube, daß die Abweichungen des Syrer's in den Ueberschriften vom Originale und von den Siebenzig, wenn auch nicht unmittelbar für die Aechtheit oder Unächtheit, doch für das höhere oder tiefere Alter der Ueberschriften maßgebend seyen.

In der syrischen Uebersetzung haben alle Psalmen Ueberschriften, welche den Verfasser, oder die geschichtliche Veranlassung oder den Inhalt angeben. In der Angabe des Verfassers stimmt sie größtent-

(1) Vgl. Ps. XXXIV. LIV. LVII. LX. u. a.

(2) de Wette Comment. über die Psalmen. 4te Ausg. S. 22.

stimmte mit dem hebräischen Texte überein (1); die geschichtliche Veranlassung ist weit häufiger angegeben als im Hebräischen und findet sich besonders oft in den Psalmen, die David als Verfasser anerkennen, nie stimmt aber die Uebersetzung mit dem Originale überein; so hat Ps. XXXIV. der Syrer: von David, als er ins Haus Gottes ging, und den Priestern die Erstlinge brachte; Ps. LI. von David, nachdem er gesündigt und Uria getödtet hatte; Ps. LVI. von David, Dankgebet des Gerechten, daß er befreit wurde von dem Feinde und von Saul, u. s. w.; zuweilen hat die Ueberschrift gar keine Angabe dieser Art, obgleich sich eine solche im Hebräischen findet, z. B. Ps. VII. XVIII. LII. In der Inhaltsanzeige wird auf den buchstäblichen und mystischen Sinn des Psalms aufmerksam gemacht: z. B. Ps. LV. von David, als er Absalom seinen Sohn, welcher umgekommen war, beweinte; und Weissagung von jenen, welche gegen Christus gewüthet: Ps. LIX.: diesen Psalm schrieb David, als er hörte, daß die Priester von Saul ermordet worden seyen; uns aber verkündet er die Bekehrung der Heiden zum Glauben und die Verwerfung der Juden. Ps. LXV. von David. Nach dem Wortsinne: als David die Bundeslade auf den Berg Zion nahm. Uns aber deutet der geistige Sinn die Predigt der Apostel an, welche die Heiden durch Verkündigung des Evangeliums bekehrt haben. u. s. w. Alles Uebrige, was sich in den Ueberschriften des hebräischen Textes findet, fehlt im Syrischen ganz.

Aus der Uebereinstimmung beider Texte in den Angaben der Verfasser dürfen wir mit Recht den Schluß ziehen, daß der Syrer

---

(1) Abweichungen finden sich in den Ps. X. XXXIII. LXXI. XCL. XCIII. XCIX. CIV. CXXIII (Hebr. CXXIV.) CXXXIII. (Hebr. CXXXIV.) CXXXVI. (Hebr. CXXXVII.), welche im Hebräischen anonym, im Syrischen David zugeschrieben werden; in den Ps. XXXIX. LXXXVII., welche im Hebr. die Aufschrift: von David, von den Söhnen Kora's haben, im Syrischen anonym sind; in den Ps. LXXII. CI., welche im Hebr. Salomo und David, im Syr. David und Asaph zugeschrieben werden; in den Ps. CXLV—CXLVIII. (Hebr. CXLVI—CXLVIII.), welche im Hebr. ohne Angabe eines Verfassers sind, im Syr. die Namen Daggai und Zacharia in der Ueberschrift haben.



diesen Theil der Ueberschriften in den vor ihm liegenden hebräischen Exemplaren fand, und in seine Uebersetzung übertrug; daß er eine große Aufmerksamkeit darauf richtete, erschen wir daraus, daß, wenn der Psalm namenlos war, er in der Regel sich nicht wie der hebräische Text mit bloßer Auslassung des Namens des Dichters begnügte, sondern ausdrücklich bemerkte: »der Psalm ist anonym«, unbekannt von wem z. B. Ps. LXVI. LXVII. XCH. C. CH. u. a. Die wenigen Abweichungen, in Auslassungen und Verwechselungen bestehend, lassen sich leicht als Versehen der Abschreiber erklären, die sich theils schon im hebräischen Texte fanden, theils später in die Copien der syrischen Version eingeschlichen hatten.

Wie erklären wir aber die Abweichungen in der Angabe der Veranlassungen und historischen Situationen der Psalmen, und die Uebergangung sämtlicher musikalischer Bemerkungen? Aus Uebereilungen der Abschreiber lassen sie sich nicht erklären, dies bedarf keines Beweises; auch nicht daraus, daß sie der Syrer für unverständlich oder für unwichtig hielt, denn die Angaben der historischen Situation sind bei allen Psalmen sehr verständlich; für unwichtig hielt er sie ebenfalls nicht, weil er die Veranlassung weit häufiger angiebt, als der hebr. Text. Nur die musikalischen Bemerkungen möchten ihm dunkel vorgekommen seyn, aber darum hätte er sie eben so wenig ganz übergangen, als die Alexandriner. Nichts anderes also bleibt uns zu einer befriedigenden Erklärung übrig, als die Annahme, der Syrer habe außer den Namen der Verfasser keine andere Ueberschriften in seinen hebräischen Exemplaren gefunden. Gab es aber Exemplare, in welchen die genannten Ueberschriften fehlten, so können letztere nicht so alt als die Psalmen seyn, und die Copien des Syrer's stammten aus Handschriften, vor der Zeit geschrieben, zu welcher jene Ueberschriften ins Psalterium gekommen waren, und die vom Syrer aufgenommenen Angaben der Veranlassung sind wie die mystischen Deutungen Conjecturen späterer Schrifterklärer. Älter demnach sind die Ueberschriften mit dem Namen des Verfassers, als die übrigen, von denen jene musikalischen Inhalts wahrscheinlich erst dann den Tempelorexemplaren beige geschrieben wurden, als mit dem Cultus überhaupt auch der Tempelgesang seine Pracht und Würde wieder erhalten hatte, und verdienen unsere Achtung und Berücksichtigung; nur darf diese, da eine bedeutende

Anzahl auch dieser ältern Ueberschriften entschieden unrichtig ist, und die ältern Uebersetzungen weder unter sich, noch mit dem hebräischen Texte immer übereinstimmen, nicht unbedingt; sondern muß mit der Untersuchung verbunden seyn, ob der Inhalt sich mit der Ueberschrift vertrage <sup>(1)</sup>.

### §. 85. Verfasser.

Diese Ueberschriften nennen nachstehende Verfasser:

1) Moses von Ps. XC. Der vortreffliche Gesang ist ganz des großen Mannes würdig, und enthält nichts, was eine spätere Zeit durchschimmern ließe und Zweifel an der Aechtheit der Ueberschrift erregen könnte. Eben so wenig dürfte daraus, daß er in Sprache und Dichtungsart den übrigen Psalmen ähnlich ist, geschlossen werden; denn dann müßte man ebenfalls sagen: weil die dem David zugeschriebenen Psalmen denen aus dem Exil in sprachlicher und ästhetischer Rücksicht ähnlich sind, so können sie von David nicht seyn. Mose'n schreiben die Talmudisten nach der Regel, daß die verwaisteten Psalmen dem nächst vorher genannten Verfasser gehören, die zehn folgenden zu; eine Regel, deren Grundlosigkeit wie überall so namentlich auch in diesem Falle in die Augen fällt, da in Ps. C. Samuel erwähnt wird.

2) David werden die meisten Psalmen zugeschrieben, daher auch die ganze Sammlung von ihm den Namen führt. Der ge-

---

(1) Offenbar geht man aber zu weit, wenn man die Ueberschriften selbst in denjenigen Fällen noch für nichts besagend erklärt, in welchen sich gegen ihre Richtigkeit gar nichts Erhebliches einwenden läßt, und sie bloß dann gelten lassen will, wenn ihre Aussage aus innern Gründen bewiesen ist (de Wette, Comment. über die Ps. S. 13. Einleitung in's N. T. Seite 372.). Auf solche Weise werden die Ueberschriften eigentlich als gar nicht vorhanden betrachtet und sofort die Entscheidung über Zeitalter, Verfasser u. s. w. einzig und allein auf innere Gründe gebaut. Wie unsicher aber diese hier zu sein pflegen, kann man sehr einfach daraus ersehen, daß z. B. Ps. IX. und X. von Ewald aus inneren Gründen für nachexilisch, von Hitzig dagegen ebenfalls aus innern Gründen für davidisch erklärt werden, während umgekehrt aus eben solchen Gründen Ps. CI. u. CX. von Ewald für davidisch von Hitzig dagegen für makkabäisch ausgegeben werden (vgl. de Wette Einleit. S. 373). Bedeutender kann nun jedenfalls keine Ueberschrift (die nur Ps. XC. etwa ausgenommen) irre führen, als in solchen Fällen, deren sich noch manche ähnliche namhaft machen ließen, die eine kritische Bestimmung im Gegensatz zur ändern.

druckte hebräische Text schreibt ihm 73 Psalmen zu, nämlich **III—IX. XI—XXXII. XXXIV—XLI. LI—LXV. LXVII—LXX. LXXXVI. CI. CIII. CVIII—CX. CXXII. CXXIV. CXXXI. CXXXIII. CXXXVIII—CXLV.** Einige Handschriften bei Kennicot und de Rossi fügen diesen noch **Ps. LXVI. LXVII,** und die Alexandriner **Ps. XXXIII. XLIII. XCI. XCIV—XCIX. CIV.** bei. In der syrischen Uebersetzung fehlt, wie schon bemerkt worden ist, bei zwölf Psalmen: **XIII. XXXIX. LIII. LIX. LX. LXII—LXIV. CI. CXXIV. CXXXIX. CXLV.** die im hebräischen und griechischen Texte vorkommende Aufschrift „von David“ ganz; bei **Ps. LXIV. CXXXIX** ist die Erwähnung Davids als Verfassers im Contexte der Angabe der Veranlassung beider Psalmen. Dagegen schreibt diese Uebersetzung in Uebereinstimmung mit der alexandrinischen David siebenzehn Psalmen zu, welche im Hebräischen namenlos sind, nämlich **X. XXXIII. XLIII. LXXII.** (im Hebr. und **LXX.** dem Salomo) **XCI. XCIII. —XCIX. CIV. CXXI. CXXX. CXXXII. CXXXVI.**

Manche dieser Psalmen müssen David abgesprochen werden, weil sie Anspielungen auf Gegenstände späterer Zeiten enthalten, z. B. auf den Tempel, die Pracht des Gottesdienstes, auf das Eril u. s. w. Vgl. **Ps. V. XX. XXVII. LI. LXIII. LXVI. CXXII. CXXVIII. CXLIV.** Daraus entsteht die Vermuthung, daß auch andere Psalmen David mit Unrecht möchten zugeschrieben seyn, und die Pflicht des Exegeten, zu untersuchen, ob der Inhalt der Aufschrift nicht widerspreche; jedoch darf die Skepsis in dieser Beziehung nicht zu weit gehen. — Daß die Gesänge Davids sich nicht bloß durch Lieblichkeit und Anmuth, sondern auch durch Erhabenheit und Großartigkeit der Gedanken auszeichnen, ist längst anerkannt.

3) Von Salomo dem weisen Könige erwähnt die Geschichte, daß seiner Lieder tausend und fünf gewesen seyen (1 Kön. IV. 32.); dennoch enthält die Psalmen-Sammlung nur zwei Gesänge, die den Ueberschriften zufolge seinen Namen tragen, nämlich **LXXII.** und **CXXVII.,** und selbst diese sind wahrscheinlich nicht von ihm. Der erstere ist vielmehr an ihn bei seiner Thronbesteigung gerichtet, und enthält den Wunsch, daß er seine Untergebenen durch eine gerechte Regierung beglücken möchte (').

(1) Auch die Alexandriner und der Eyrer fühlten, daß dieser Psalm,

Der letztere könnte seinem Inhalte nach wohl von Salomo seyn, aber die Ueberschrift scheint wohl erst sehr spät dem Gesange beigegeben, und dieser dem Salomo zugeschrieben worden zu seyn, weil B. 1. aus Mißverstand vom Baue des Hauses Gottes genommen wurde <sup>(1)</sup>. Der griechische Text hat die Aufschrift nicht, und die syrische Uebersetzung sagt ausdrücklich „anonym“.

4) Asaph, einem Leviten und Nachkommen Gerschoms, unter David Vorsteher des Sängerkhors (1 Chron. VI. 24. XV. 17. XVI. 5.) werden zwölf Psalmen zugeschrieben, nämlich Ps. L. LXXIII—LXXXIII. Mit dieser Angabe stimmt auch der griechische und syrische Text überein; nur schreibt der letztere auch noch Ps. CI. diesem Dichter zu. Aber ungeachtet dieser Uebereinstimmung, und der daraus folgenden Allgemeinheit der alten Ueberslieferung, daß Asaph Verfasser dieser Gesänge sey, müssen ihm doch mehrere derselben abgesprochen und einem spätern Dichter zugewiesen werden. Entschieden gilt dies von den Ps. LXXIV. LXXVIII. LXXIX., indem im LXXIV. und LXXIX. von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede ist, und um Rettung von der Schmach der Feinde gebeten wird; im Ps. LXXVIII. der Dichter den Abfall der 10 Stämme als warnendes Beispiel aufstellt. Auch bei einigen andern ist die Richtigkeit der Ueberschrift zweifelhaft. Nach den unbezweifelten ächten Psalmen L. LXXIII. LXXV. zu urtheilen, gehörte Asaph zu den ausgezeichnetsten Dichtern seines Volks.

5) Den Söhnen Korachs, einer Sängerkfamilie levitischen Geschlechts werden die Ps. XLII. XLIV. — XLIX. LXXXIV. LXXXV. LXXXVII. LXXXVIII. beigelegt. Die meisten dieser vortrefflichen Gesänge gehören in sehr späte Zeiten.

6) Ethan den Esrahiten nennt die Aufschrift des Ps. LXXXIX. als Verfasser. Soll unter demselben der Zeitgenosse Davids (1 Chron. XV. 17. 19.) verstanden werden, so ist die Aufschrift unächt; denn zur Zeit des Verfassers dieses Psalms war die davidische Königsfamilie in der kläglichsten Lage (Vgl.

---

wenn er in irgend einer Beziehung zu Salomo stehen sollte, auf diesen gedichtet seyn müsse; denn die erstern haben *εἰς Σαλομῶν*, letztere „von David, als er Salomo zum Könige einsetzte.“

(1) Vgl. Jahn, a. a. O. S. 714.

diesen Ps. B. 39—46.), wie sie nur kurz vor dem Ende der königlichen Herrschaft über Juda war (').

Ob dieser oder jener der genannten Verfasser an namenlose Psalmen, deren Anzahl so bedeutend ist, Anspruch machen könne, oder ob einige dieser Gesänge Propheten, deren poetisches Talent uns ihre ausgezeichneten Vorträge zu erkennen geben, zu Verfassern haben, ist eine Frage, die wir so wenig beantworten können, als die Sammler des Psalmenbuchs, die hierüber keine Ueberlieferung oder Vermuthung hatten. Das einzige, was wir thun können, ist, daß wir die historischen Beziehungen dieser Psalmen, den Ton und die Sprache derselben, so wie auch ihren Charakter, ob er Originalität andeute oder Nachahmung verrathe, untersuchen, und nach diesen Merkmalen ein Urtheil fällen, in welches Zeitalter die einzelnen Gesänge zu setzen seien.

Diesen Merkmalen zufolge scheinen mir die namenlosen Psalmen in folgende Zeitabschnitte zu gehören: 1) In die Periode der königlichen Herrschaft, geraume Zeit vor dem Exil, sind mit Sicherheit die Ps. II. X. XCII. XCIII. XCVI. XCVIII. — C. CXXXII. zu versetzen. 2) Exilisch oder nach-exilisch sind CII. CVI. CXVI. CXVII. CXIX. CXXIV. CXXVI. CXXX. CXXXV. — CXXXVII. CXLVI. — CL.; sehr wahrscheinlich auch XCIV. XCV. CXX. CXXI. CXXXIV. 3) Unbestimmbar sind XXXIII. LXXI. XCI. XCV. XCVII. CIV. CV. CXL. — CXIV. CXVIII. CXXIII. CXXV. CXXVIII. CXXIX.

#### §. 86. Sammlung und Eintheilung der Psalmen.

Das Psalmenbuch ist in fünf Bücher abgetheilt. Das erste Buch enthält die Ps. I. — XLI.; das zweite die Ps. XLII. — LXXII.; das dritte die Ps. LXXIII. — LXXXIX.; das vierte die Ps. XC. — CVI.; endlich das fünfte die Ps. CVII. — CL. Jede Abtheilung schließt eine Doxologie. Diese Eintheilung ist alt, denn die Doxologien finden sich in allen Handschriften des hebräischen Textes, in der Uebersetzung der Siebenzig, des Aquila,

---

(1) Die alexandrinische Uebersetzung schreibt Ps. LXV. den Propheten Jeremia und Ezechiel, und Ps. CXLV. — CXLVIII. (Hebr. CXLVI — CXLVIII.) Haggai und Zacharia zu; diese letztern nennt auch die syrische Uebersetzung als Verfasser der Ps. CXLV. — CXLVIII.; eine Angabe, die keinen andern Werth hat, als daß sie uns zu erkennen giebt, daß man schon früh das späte Alter dieser Lieder anerkannt hat.

Symmachus, in der Vita, Vita und in der syrischen. Am Ende des zweiten Buchs findet sich die Schlussformel: „Zu Ende sind die Psalmen Davids,“ welche von mehreren Gelehrten für den Schlusstitel einer ehemals für sich bestehenden Sammlung, die ersten 72 Ps. enthaltend, gehalten wird, die der letzten großen Hauptsammlung voranging <sup>(1)</sup>.

Richten wir unser Augenmerk auf den Inhalt und die Zeit der Abfassung der in diese fünf Bücher eingetheilten Psalmen, so ergibt sich folgendes für die Entstehungsart der Sammlung im Allgemeinen. 1) Sie entstand nicht zu einer Zeit und durch die Bemühungen eines Einzelnen, in der Art, daß dieser den ganzen Vorrath vor sich liegen hatte, denselben ordnete und willkürlich in fünf Bücher eintheilte. Ein solcher hätte seinen Stoff chronologisch und sachlich geordnet; er hätte den Psalm Moses vorangestellt, darauf die Psalmen Davids, Asaphs, Salomo's und der Korachiten folgen lassen, und die genannten mit den ungenannten geschlossen; er hätte doppelt vorkommende Psalmen nur einmal aufgenommen, oder, wenn bedeutende Verschiedenheiten obwalteten, neben einander gestellt. Aber von einer solchen Behandlung des Stoffes findet sich im Psalterium nichts. Moses Gesang findet sich erst im dritten Buche in Gesellschaft sehr junger Psalmen; die Lieder Davids finden sich in allen fünf Büchern zerstreut; Salomo's, Asaphs und der Korachiten Lieder sind, so klein auch ihre Anzahl ist, in zwei Büchern enthalten. Die fünf Sammlungen sind also unabhängig von einander und nach und nach entstanden, und endlich in ein Gesamt-Corpus vereinigt worden. 2) Keines der fünf Bücher entstand vor dem Exil, und die ganze Sammlung nicht vor der Rückkehr aus demselben. Das erste Buch, entschieden das älteste, enthält wenigstens einen Psalm aus der Gefangenschaft, den XIV. In allen übrigen Büchern finden sich mehr oder weniger erilische Lieder. Daß das Ganze in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht vor der Rückkehr entstanden ist, erhellet schon allein aus Ps. CXXXVII., die Tempelpsalmen des fünften Buches nicht zu erwähnen, die höchst wahrscheinlich die Verherrlichung des zweiten Tempels zum Gegenstande haben. Etwas Näheres über die Entstehungsart des Psalteriums bestimmen zu wollen, möchte

(1) Diese Schlussformel findet sich im Syrischen nicht.

wegen Mangels an weitem historischem Momenten misslich seyn. Indes hat folgende Vorstellung Jahns Beifall gefunden: „Der erste Sammler wollte bloß Lieder Davids liefern; der zweite fügte seine Sammlung der ersten an, und wollte eine Nachlese der Davidischen Lieder geben, doch scheute er sich nicht, auch einige andere Gesänge aufzunehmen. Der Sammler des dritten Buches hatte seine Absicht gar nicht mehr auf die Lieder Davids gerichtet, und da er seine Sammlung der vorigen anschließen wollte, so setzte er nach dem 72ten Psalm die Schlussformel von dem Ende der Lieder Davids, hinzu. Der vierte Sammler beschränkte sich auf namenlose Lieder; daher er nur einen Psalm Mosi, und zwei Psalmen Davids (101 und 103) liefert, von welchen einer (103. Ps.) gewiß nicht von David ist. Der fünfte Sammler endlich nahm alles zusammen, was noch von heiligen Liedern zu finden war; daher er 15 Davidische, und 30 namenlose Lieder gibt (1) a).

a) Ziemlich ähnlich ist auch noch de Wette's Ansicht hierüber (2), wogegen Ewald, wie schon früher Bengel (3), die ganze Sammlung in drei große Abtheilungen zerfällt, die er wieder aus kleineren Sammlungen entstanden sein läßt (4), während Augusti nur zwei Haupttheile der ganzen Sammlung anerkennt (5). Andere haben die Sache wieder anders angesehen (6), und sie ist allerdings von der Art, daß man weit leichter verschiedene Ansichten über sie auf-

(1) Einleitung. II. 3. S. 718 f. Der griechische Text der Siebenzig und die aus demselben geflossene vorhieronymianisch-lateinische und arabische Uebersetzung weichen in der Zählung der Psalmen vom Hebräischen ab. Sie verbinden nämlich den 9ten und 10ten Ps. zu Einem und bleiben daher um Einen zurück bis zum 114ten Ps., den sie mit dem 115ten verbinden, und also um zwei zurückblieben, wenn sie nicht den 116ten in zwei theilten; dadurch daß sie den 147ten wieder theilen, laufen sie vom 148ten an mit dem Hebräischen wieder parallel und haben keine größere Anzahl Psalmen als der hebr. Text. Vom 114ten Psalme an stimmt in der Zählung auch die syrische Version mit der alexandrinischen überein, indem sie ebenfalls jenen Ps. mit dem folgenden verbindet, dagegen den 147ten in zwei theilt.

(2) Einleitung. S. 376.

(3) Supplementa ad introductiones in libr. Ps. p. 21 seqq.

(4) Vgl. de Wette a. a. O.

(5) Einleitung. §. 262. S. 224 f.

(6) Vgl. Bertholdt, Einleitung. V. 2000 ff.

stellen, als eine Ansicht den andern gegenüber für die zuverlässigste ausgeben kann. Letzteres scheint hier auch nicht von besonderer Wichtigkeit zu sein, sofern die Frage nach dem Verfasser und Zeitalter einzelner Psalmen dabei nicht in Betracht kommt.

### Drittes Kapitel.

#### Die Sprüche Salomo's.

##### §. 87. Inhalt und Charakter.

An die theokratisch-lyrischen Gedichte, in welchen sich uns das fromme und gläubige Gemüth der Hebräer offenbart, reiht sich würdig das Buch, welches die Aussprüche der Weisheit enthält, der Himmelgeborenen, wie sie uns ihre Abkunft zu erkennen gibt, welche bei der Schöpfung der Dinge an der Seite des Schöpfers stand, und nun unter den Menschen verweilt, sie mit dem höchsten Wesen zu verbinden, und ihr Leben zu heiligen und zu beseligen. Ihre Aussprüche beziehen sich daher zunächst auf den, von welchem alle Weisheit kommt, auf Gott, sein Verhältniß zum Menschengeschlecht, die Vortrefflichkeit seiner Anordnungen und Gesetze, auf den hohen Werth seines Schutzes und seiner Huld; sodann auf Tugend und Laster und die Folgen beider; auf die Nichtigkeit dessen, worauf der Mensch sein Vertrauen zu setzen pflegt; endlich auf die sichersten Mittel, in den Wirren dieses Lebens den Frieden der Seele zu erhalten, das Leben weise anzuordnen, zu verschönern und zu beglücken.

Der Vortrag ist dem Zwecke des Buches, die Unerfahrenen zu belehren und vor den Lockungen der Thorheit zu bewahren, höchst angemessen. Er besteht, was der Titel des Buches sagt, in kurzen Gnomen oder Denksprüchen von der mannigfaltigsten Art. Bald sind es einfache Gegensätze, bald Vergleichen mehr oder weniger sinnreich und witzig; bald sind es Spruchwörter im eigentlichen Sinne; bald Räthsel, besonders geeignet, das Nachdenken zu wecken und zu beschäftigen. In solchen kurzen Sentenzen und geflügelten sinnreichen Sprüchen sprach sich auch bei andern Völkern die Weisheit aus. Die Griechen hatten die Werke und Tage des Hesiodus, die goldenen Sprüche des



wegen Mangels an weitem historischen Momenten. Indes hat folgende Vorstellung Jahns Beifall gefunden. Der erste Sammler wollte bloß Lieder Davids sammeln, fügte seine Sammlung der ersten an, und der Davidischen Lieder geben, doch scheute einige andere Gesänge aufzunehmen. Der Bucher hatte seine Absicht gar nicht mitgerichtet, und da er seine Sammlung wollte, so setzte er nach dem 72ten dem Ende der Lieder Davids, beschränkte sich auf namenlose Lieder Mosi, und zwei Psalmen Davids, welchen einer (103. Ps.) gewidmet. Der Sammler endlich nahm an, Lieder zu finden war; da lose Lieder gibt (1) a).

a) Ziemlich ähnlich, wogegen Ewald, wie in drei große Sammlungen eingetheilt. Die Sache wie der Art, daß

ang des Buches.

die Aufschrift: Sprüche Salomo's, Davids, Königs von Israel, die mit den Versen eng verbunden ist, welche den Inhalt der Sammlung und den Zweck derselben — Belehrung und Erfahrung sowie der Weisen — anzeigt (I. 1—6.). Anhaltsanzeige schließt sich mit dem goldenen Spruche: „Fürchtet Gottes ist der Anfang der Erkenntniß,“ ein zusammenhängender, schöner und wohlgeordneter Vortrag als Einleitung

(1) Plutarch. Vit. parall. Theseus, Cap. 3.

(2) Vgl. Meiners Geschichte des Ursprunges, des Fortganges und des Zerfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Th. I. S. 49 ff.

(3) Eichhorn, Einleit. Th. 5. S. 71.

(4) Reich an solchen Sprüchen ist das persische Werk Fend-Naméh des berühmten Dichters Ferid-Eddin-Attar (herausgeg. von Eyloester de Sacy, Paris, 1819). Eine reiche Sammlung türkischer Sprüche findet sich in v. Hammers morgenländischem Kleeblatte. Den erstaunlichen Reichthum der Araber an Sprüchen gibt das Verzeichniß der Spruchsammlungen zu erkennen, welches v. Hammer in den Winter-Jahrbüchern. Jahrg. 1827. bekannt gemacht hat.

Kap. III. Die Sprüche Salomo's.

geracht, ein  
nen, als die funkt-

nachsammlung an, in welchem zur Weisheit ermahnt, Lohr, den sie ihren Verehrern gibt, beschrieben, weit dagegen, nämlich der Gottlosigkeit abgemahnt, te ihrer Folgen gezeigt wird. Mit dem zehnten t die erste und Hauptsammlung von Sprüchen

XXII. 16. Die Gnomen dieser Sammlung Einfachheit und Natürlichkeit ihres Cha- durch die Regelmäßigkeit des Parallelis- fließen, so wie durch den tiefen res- aus, in welchem sie wurzeln. Es Distichen mit kurzen synonymen brigens sind sie nicht nach ge- gereicht, sondern ihre Stels- zufällige.

XXII. 17 — XXIV. 22. ist als ein „u der vorigen zu betrachten. Die etwas- hehlung der Weisheit, womit sie beginnt, atlich von der vorangehenden; auch unterscheiden Sprüche selbst durch größern Wortreichthum bei dem „Gel an einem einfachen Parallelismus, durch größere Zahl der Distichen, endlich selbst durch den Inhalt offenbar von den frühern.

Den so eben genannten ähnlich sind die in der kleinen, von der vorigen durch die Aufschrift: „auch diese sind von Wei- sen (n. A. für Weisheitsschüler) getrennten Sammlung enthaltenen Sprüche XXIV. 23—34.

Auf diese Zwischenstücke folgt mit der Ueberschrift: Auch dieses sind Sprüche Salomo's, welche zusammenge- tragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda, die zweite Hauptsammlung (XXV—XXIX). Die Sen- tenzen derselben unterscheiden sich von denen der ersten Samml- ung sowohl als von denen in den Zwischenstücken sehr auffallend. Sie entfernen sich eben so weit von dem einfachen und populären Ausdrücke der ersten als von dem belehrenden Tone der letztern. Sie sind in Anlage und Vortrag künstlicher, voll Witz, aber dieser Witz ist gesucht und verliert sich in das Räthselhafte; die Bilder und Vergleichen sind nicht ohne Mühe erfunden; über- haupt sind diese Sprüche weniger Früchte einfacher Beobachtung, als der Reflexion und der Kunst.

Kap. III. Die Sprüche Salomo's.  
steht bei andern gegenüber für die zweite  
gehtes steht für die erste  
sich die Sprüche nach dem  
bei nicht in Betracht kommen.

Pythagoras, die Gnomen Solons, des Theognis und Phocylides, und die Weisheit, durch die sich gewisse Männer, wie Pittheas, der Großvater des Theseus, Bias u. a. unsterblichen Ruhm erworben haben, war Spruchweisheit ('). Bei den Römern verschmähten es die größten Feldherren und Staatsmänner nicht, die Ergebnisse ihres Nachdenkens und ihrer reichen Erfahrung in kurzen, tiefsinnigen Sentenzen niederzulegen ('). Die Druiden der Gallier bedienten sich bei ihren Vorträgen solcher Sprüche, und daß die Weisheit des hohen Nordens Spruchweisheit war, beweisen die Sittensprüche Odins in der Edda ('). Bei keinem Volke waren indeß solche Sentenzen beliebter, und finden sich deswegen in größerer Menge, als bei den geistreich witzigen Morgenländern, besonders bei den Arabern ('). Noch jetzt sind Sprüchwörter, besonders jene, welche sich durch ihre Naivetät und ihren tiefen Sinn auszeichnen, von großem Einflusse auf das gemeine Volk, und oft ist ein kurzes, sinreiches Volkssprüchwort, zu rechter Zeit und am rechten Orte angebracht, ein wirksamerer Antrieb etwas zu thun oder zu lassen, als die kunstvollste Rede.

#### §. 88. Anordnung des Buches.

Den Eingang eröffnet die Aufschrift: Sprüche Salomo's, des Sohnes Davids, Königs von Israel, die mit den folgenden sechs Versen eng verbunden ist, welche den Inhalt der ganzen Sammlung und den Zweck derselben — Belehrung der Unerfahrenen sowie der Weisen — anzeigt (I. 1 — 6.). An diese Inhaltsanzeige schließt sich mit dem goldenen Spruche: „Fürcht Gottes ist der Anfang der Erkenntniß,“ ein zusammenhängender, schöner und wohlgeordneter Vortrag als Einleitung

(1) Plutarch. Vit. parall. Theseus, Cap. 3.

(2) Vgl. Meiners Geschichte des Ursprungs, des Fortganges und des Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Th. I. S. 49 ff.

(3) Eichhorn, Einleit. Th. 5. S. 71.

(4) Reich an solchen Sprüchen ist das persische Werk *Pend-Naméh* des berühmten Dichters Ferid-Eddin-Attar (herausgeg. von Eylvester de Sacy, Paris, 1819). Eine reiche Sammlung türkischer Sprüche findet sich in v. Hammers morgenländischem Aleeblatte. Den erstaunlichen Reichthum der Araber an Sprüchen gibt das Verzeichniß der Spruchsammlungen zu erkennen, welches v. Hammer in den *Wiener Jahrbüchern*, Jahrg. 1827. bekannt gemacht hat.

in die Spruchsammlung an, in welchem zur Weisheit ermahnt, der herrliche Lohn, den sie ihren Verehrern gibt, beschrieben, von der Thorheit dagegen, nämlich der Gottlosigkeit abgemahnt, und das Traurige ihrer Folgen gezeigt wird. Mit dem zehnten Hauptstücke beginnt die erste und Hauptsammlung von Sprüchen und erstreckt sich bis XXII. 16. Die Gnomen dieser Sammlung zeichnen sich durch die Einfachheit und Natürlichkeit ihres Charakters und Ausdrucks, durch die Regelmäßigkeit des Parallelismus, in welchem sie dahin fließen, so wie durch den tiefen religiösen und ethischen Grund aus, in welchem sie wurzeln. Es sind fast durchgehends zweizeilige Distichen mit kurzen synonymen oder antithetischen Parallelen. Uebrigens sind sie nicht nach gewissen innern Merkmalen aneinander gereiht, sondern ihre Stellung ist mit wenigen Ausnahmen eine zufällige.

Die kleine Sammlung XXII. 17 — XXIV. 22. ist als ein Anhang oder Nachtrag zu der vorigen zu betrachten. Die etwas weischweflige Empfehlung der Weisheit, womit sie beginnt, scheidet sie deutlich von der vorangehenden; auch unterscheiden sich die Sprüche selbst durch größern Wortreichthum bei dem Mangel an einem einfachen Parallelismus, durch größere Zahl der Distichen, endlich selbst durch den Inhalt offenbar von den frühern.

Den so eben genannten ähnlich sind die in der kleinen, von der vorigen durch die Aufschrift: „auch diese sind von Weisen (n. A. für Weisheitsschüler) getrennten Sammlung enthaltenen Sprüche XXIV. 23—34.

Auf diese Zwischenstücke folgt mit der Ueberschrift: Auch dieses sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda, die zweite Hauptsammlung (XXV—XXIX). Die Sentenzen derselben unterscheiden sich von denen der ersten Sammlung sowohl als von denen in den Zwischenstücken sehr auffallend. Sie entfernen sich eben so weit von dem einfachen und populären Ausdrucks der ersten als von dem belehrenden Tone der letztern. Sie sind in Anlage und Vortrag künstlicher, voll Wig, aber dieser Wig ist gesucht und verliert sich in das Räthselhafte; die Bilder und Vergleichen sind nicht ohne Mühe erfunden; überhaupt sind diese Sprüche weniger Früchte einfacher Beobachtung, als der Reflexion und der Kunst.

Mit drei Anhängen wird endlich das belehrende Buch geschlossen. Der erste (R. XXX.) hat der Ueberschrift zufolge Agur, den Sohn des Jakoh zum Verfasser und enthält Lehren in sehr witzigen und sinnreichen Sentenzen für Ithiel und Uchal. Der zweite (XXXI. 1—8.) enthält Belehrungen und Ermahnungen einer Mutter an ihren Sohn, den König Lemuel. Im dritten endlich (XXXI. 9—31.) finden wir eine begeisterte Schilderung einer trefflichen Hausfrau.

#### §. 89. Verfasser. Sammlung.

Die Ueberschriften I. 1. und X. 1. nennen den König Salomo als Verfasser der Sprüche. Diese Aussage verdient unsere ganze Achtung, es fänden sich denn im Inhalte selbst unzweideutige Merkmale einer nichtsalomonischen Zeit, historische Andeutungen und Beziehungen, die der salomonischen Periode widersprechen, oder ein Sprachgebrauch, welcher in die salomonische Zeit nicht paßte. Historische Andeutungen finden sich nicht im Buche, und was den Sprachgebrauch betrifft, so kann nicht bewiesen werden, daß es ein der salomonischen Zeit fremder sey. Man hat zwar eine Anzahl Wörter und Wortformen namhaft gemacht, welche Chaldaismen seyn oder doch nur in den spätesten Büchern vorkommen sollen, und dies als Beweis einer spätern Abfassung unserer Spruchsammlung genommen. Aber das Vorkommen jener wenigen Wörter — denn es sind nur wenige — läßt sich wie bei Hiob aus der poetischen Diction leicht erklären; auch ist es möglich, daß bei der Redaction des ganzen Werkes veraltete und unverständliche Ausdrücke mit verständlichern neuern vertauscht worden sind. Kein Grund ist also vorhanden, warum wir den Aussagen jener Ueberschriften unsere Zustimmung versagen sollen. Ziehen wir sodann in Betracht, daß Salomo nach den Schriften des alten Testaments und nach den weitverbreiteten Sagen des Orients der weiseste König war, daß die Weisheit der alten Welt in Spruchweisheit bestand, was könnten wir für einen Grund haben, einer Spruchsammlung, welche auf Salomo zurückgeführt wird, einen andern Verfasser aufzudringen, von welchem keine Ueberlieferung etwas weiß.

Run entsteht aber die Frage, ob auch die Einleitung. (Kap. I—IX.); die Zwischenstücke XXII. 17. — XXIV. 34., und die zweite Hauptsammlung (XXV.—XXIX.) von Salomo

seyen. Gelehrte, welche die erste Spruchsammlung Salomo unbedenklich zueignen, sprechen ihm die Einleitung ab. Sie schide sich — sagen sie — mit ihrem ermahnennden Lehrton und ihrer strengen Keuschheitslehre eher für einen Jugenderzieher, einen Propheten oder Priester, als einen König wie Salomo (1). Also eine Schilderung und Empfehlung der Weisheit schiedte sich nicht für den, welchem sie in so hohem Grade zu Theil geworden war, der also ihre Vortrefflichkeit und ihren unschätzbaren Lohn vor allen andern kannte! Warum legte er denn überhaupt die Lehren der Weisheit zur Nachachtung vor, wenn Ermahnung zu derselben ein unköniglich Geschäft war? Die strenge Keuschheitslehre schiedte sich nicht für einen König wie Salomo! Aber diese Lehre ist in den Sprüchen selbst nicht minder streng. Hat diesen Einwurf ein Seitenblick auf Salomos Harem hervorgerufen, so bedenke man auch, daß Salomo aus eigener bitterer Erfahrung von dem Unheile des Umganges mit fremden Weibern die beste Kunde geben und gegen die Gefahren desselben warnen konnte.

Wir scheint diese Einleitung unbedenklich dem Verfasser der ersten Sammlung, nämlich Salomo, zuzuschreiben zu seyn. Es war allgemeine Sitte, Lehren der Weisheit selbst vom kleinsten Umfang ein Prooemium mit einer Einladung voranzuschicken; denselben ein geneigtes und aufmerksames Ohr zu schenken. Mit einem solchen verfuhr der Besitzer oder Sammler der Zwischenstücke XXII. 17.—XXIV. die darin enthaltenen Sprüche; ebenso der Verfasser des kleinen Ps. XLIX. seine weise Lehre; und wie weitschweifig Elihu im Buche Hiob seine Weisheit ankündet, ist bekannt. Einer so bedeutenden Sammlung von Sprüchen durfte also ein empfehlendes Vorwort keineswegs mangeln, und wer sollte es verfaßt haben, als der begünstigste Schüler der Weisheit, zumal da Ton und Sprache dasselbe in die schönen Lage der hebräischen Literatur weiset.

Ob Salomo der Verfasser der Zwischenstücke sey, ist nicht gewiß, da die Deutung des Titels ספר משלים zweifelhaft ist. Er kann heißen: Auch diese sind von Weisen, oder: Auch diese sind für Weise, d. i. Weisheitsschüler; beides läßt der Sprachgebrauch zu. Nach der ersten Erklärung wären es Gno-

(1) de Wette, Einleit. S. 281. S. 400. 5te Ausg. S. 387.

men ungenannter Weisen, die der Ähnlichkeit des Inhalts wegen den salomonischen Sprüchen angeschlossen wurden; nach der zweiten könnten sie wohl von Salomo seyn, sie machten aber jedenfalls eine Sammlung für sich aus, die dann später mit der obengedachten kleinen Einleitung der ersten größern angeschlossen wurde.

Die Abfassung der zweiten Hauptsammlung betreffend, so sind die Meinungen der Gelehrten in der That sehr sonderbar. Nach der Ueberschrift sind es Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen die Männer Hiiskias, des Königs von Juda. Wir haben also eine alte und bestimmte Aussage, daß Salomo der Verfasser dieser Sentenzen sey, und daß sie von gelehrten Freunden eines seiner Nachfolger gesammelt worden seyen; und doch spricht man sie Salomo ab, und setzt ihre Entstehung in eine spätere Zeit <sup>(1)</sup>. Sie waren — das gibt man zu — in den Tagen Hiiskias vorhanden. Aber in der Zeit des Hiiskia sind sie nicht verfaßt, wie Umbreit behauptet, sonst hätten die Gelehrten am Hofe des Hiiskia nicht die Ausdrücke שְׁלֹמֹה וְיָסִיד וְהִתְקִיפוּ wählen können, indem sie damit eine Unrichtigkeit gesagt hätten. Sie sind eben so wenig aus der Zeit kurz vor Hiiskia, in diesem Falle hätten die Sammler gewußt, von wem, wo, und wann die Sprüche verfaßt worden sind, wenigstens hätten sie gewiß gewußt, daß es keine „Sprüche Salomo's“ sind. Sie gehören einer so frühen Zeit an, daß jene Männer kein Bedenken fanden, sie der salomonischen Zeit zuzuweisen. Sind sie aber in unfürdenklicher Zeit vor Hiiskia entstanden, warum sollten wir nicht Salomo für ihren Verfasser halten, den Meister in der Spruchweisheit, und den einzigen, den die Geschichte vor Hiiskia kennt? Doch es war ohne Zweifel nicht diese Combination, nach welcher die Männer Hiiskia's diese Sammlung dem Salomo zugeschrieben haben, sondern sichere Ueberzeugung, daß sie ihm zugehöre. Wo hätte man auch von den literarischen Arbeiten und dem schriftstellerischen Nachlasse Salomo's zuver-

---

(1) Umbreit, Commentar über die Sprüche Salomos. S. LXVI.; de Witte a. a. O. S. 400. Der letztere sagt mit Rücksicht auf die Aufschrift: „Daß er (Salomo) Cap. XXV—XXIX. nicht aufgezeichnet, wissen wir gewiß.“ Unbefangene Leser dürften aus jener Aufschrift leicht das Gegentheil schließen.

thätigere Kunde haben können, als am Hofe seines Abkömmlings und Nachfolgers, wo die Familien-Archive und die Reichs-Analen aufbewahrt wurden? Freilich waren seit Salomo drei Jahrhunderte verflossen, „und drei Jahrhunderte nach ihm — bemerkt ein gelehrter Mann — konnte man leicht manchen Spruch für salomonisch halten, der es nicht war.“ Indes, scheint es mir, konnte man drei Jahrhunderte nach ihm doch besser wissen, daß gewisse weise Sprüche von ihm sind, als wir nach fünf und zwanzig Jahrhunderten wissen können, daß sie nicht von ihm sind.

Daß die Sprüche der zweiten Sammlung von denen der ersten sich unterscheiden, kann nicht als Beweis gelten, daß sie Salomo fremd sind. Denn der Unterschied liegt nicht in dem Sprachgebrauche, sondern in der Behandlung und Einkleidung des Lehrstoffes; die Sprüche der ersten Sammlung sind natürliche, einfache Sentenzen, die der zweiten Räthsel und wißige Gnomen. Daß Salomo ein Meister in Räthseln und Witzreden war, bezeugt die Geschichte (1. Kön. X. 1.). Solche wollte Salomo der ersten Sammlung, als einem Volksbuche, nicht einverleiben; sie wurden einzeln aufbewahrt, und später von den in der Aufschrift genannten Freunden alter Spruchweisheit an das Licht gezogen, und den bereits vorhandenen Sammlungen angereiht, oder, was wahrscheinlicher ist, in eine für sich bestehende Sammlung gebracht, welche dann nach dem Tode den andern Sammlungen angereiht wurde.

Aber wenn man auch diese Sammlung Salomo zuschreibt, so sind es nach den Bemerkungen gelehrter Männer so viele, daß sie ein einzelner Mann, und wäre es auch ein Salomo, unmöglich verfaßt haben kann. „Wie ist dieß (daß Salomo Verfasser aller Sprüche sei, die seinen Namen tragen) denkbar?“ — sagt Eichhorn, und Berthold und de Wette stimmen ihm bei. — „Auch der feinste Witz wird matt, der schärfste Scharfsinn stumpf, die lebendigste Laune todt, wenn sie so viele Früchte tragen, und so oft und stark angestrengt werden sollten. Salomo (das weiß ich wohl) ward als der Weiseste seiner Zeiten durch den Ruf überall verkündigt. — Aber selbst ein göttliches Genie reicht zu so einer Menge zugespitzter Sprüche und wißiger Einfälle schwerlich hin.“ (1) — Also die Menge von Sprüchen, die Salomo

(1) Einleit. V. S. 100,



zugeschrieben werden, ist so groß, daß selbst ein göttliches Genie dazu nicht hinreicht? Mancher, der diese Worte zum erstenmal liest, möchte zu glauben versucht sein, Eichhorn rede von dem aus siebenzig Foliobänden bestehenden Buch des Salomo, dem türkischen Suleimanname, und nicht von der Sprachsammlung im Kanon der Hebräer. Wie groß ist denn die Zahl salomonischer Sprüche? Höchstens 500. Ziehen wir von dieser Summe diejenigen ab, welche mehrere Male vorkommen, so bleiben etwa 460. Repartiren wir diese auf die vierzig Regierungsjahre Salomo's, so kommen auf ein Jahr noch nicht 12 Sprüche. Sollten nun 12 Sprüche selbst vom höchsten Wize für „ein göttliches Genie“ eine unlösbare Aufgabe seyn? Ich denke, jeder wird auf diese Frage antworten, ein Talent, das nur so viel zu produciren vermöge, sey nicht das fruchtbarste. Nun sind aber die wenigsten salomonischen Sprüche „zugespitzte und witzige Einfälle“; vier Fünftheile sind einfache, natürliche und gemeinfaßliche Sentenzen.

Verständiger und der Natur eines solchen Spruchbuchs gemäßer ist die Behauptung, daß „diese Sprüche in ihrer Menge und Mannigfaltigkeit eher wie das Erzeugniß eines ganzen Volkes, als eines einzelnen Mannes erscheinen.“<sup>(1)</sup> Man kann zugeben, daß viele dieser Gnomen, besonders die Spruchwörter im eigentlichen Sinne, vor Salomo schon vorhanden gewesen seyen; es bleiben doch Sprüche Salomo's, wenn dieser sie gesammelt, in eine gefälligere Form gebracht, und zusammengestellt hat. Nur sage man nicht zugleich, viele dieser Sprüche können deßhalb nicht von Salomo seyn, weil sie aus dem Privat- und Landleben hervorgegangen seyen, welches dem Salomo theils nicht bekannt genug war, theils seine Theilnahme nicht erwecken konnte.<sup>(2)</sup> Salomo hatte wohl eine größere Bekanntschaft mit dem Landleben, als die wenigen Sprüche, die sich darauf beziehen, andeuten, indem ein bedeutender Theil des königlichen Einkommens aus Landgütern floss, und in wenigen Jahren die Erfahrungen gemacht werden konnten, die in den bezeichneten Sprüchen

(1) de Wette a. a. D.

(2) Bertholdt, Einleit. S. 2180. 2186. de Wette a. a. D. S. 400. 5. Ausg. S. 387.

widdergelegt sind. Das Privatleben seiner Unterthanen wurde ihm als König allerdings wenig bekannt, desto mehr aber als Richter; denn daß er in wichtigen oder schwer zu entscheidenden Angelegenheiten dieses Amt versehen habe, beweist die Geschichte (1. Kön. III. 16—23. vgl. Sprüche. XX. 8.). Da er nicht nur ein weiser, sondern auch ein gottesfürchtiger und rechtschaffener Herrscher war, so erregte alles seine Theilnahme, wovon das Wohl oder das Wehe seines Volkes abhing.

#### §. 90. Fortsetzung.

Ein anderer Gelehrter, Jahn, hat die Summe der salomonischen Sprüche zu gering gefunden. Seine Vorstellung hierüber ist diese: „Salomo hat, wie es 1 Kön. V. 12. (al. IV. 32.) heißt, sehr viele Sprüche geredet oder gesprochen, וְרַב־מִדְּבָרִים, welche der Reichskanzler, הַמְּזַכֵּר, der alles, was der König merkwürdiges that und sprach, aufzeichnen mußte, in die Jahrbücher eintrug, auch die Gelegenheit anmerkte, bei welcher der Spruch aus dem Munde des Königs gekommen war. Diese Sprüche sammelte dann eben dieser Reichskanzler auf Befehl Salomo's in ein besonderes Buch, zu welchem nun der weise König den Eingang R. I—IX. schrieb oder dictirte. Aus diesem Werke machten sich dann manche Leser Auszüge von Sprüchen, die ihnen am besten gefielen, oder schrieben sich nur einige Stücke ab, und das Ganze wurde etwas seltener vollständig abgeschrieben. So geschah es, daß, besonders von dem Ende des Buchs, ein großer Theil verloren gieng. Als man hierauf aufmerksam wurde, so suchte man das Mangelnde zu ergänzen, und, soviel möglich, das Werk wieder herzustellen, fand aber nur mehr jene Theile R. 22, 17—24, 22. R. 24, 23—34. und R. 25—29., wozu man auch noch R. 30—31. setzte, welches, wenigstens was R. 25—29. betrifft, unter Hiskia geschehen ist, wie die Aufschrift R. 25, 1. aus sagt“ (1).

Diese Vorstellung, so einfach und natürlich sie zu seyn scheint, wird widerlegt durch den Umstand, daß die Reichsannalen, in den Tagen Hiskia's, zu welchen man nach dieser Hypothese bereits die Ergänzungen angefangen hatte, zum Gebrauche vorlagen. Denn wenn die in den Händen des Volks sich befind-

(1) Einleitung in's A. T. II, 3. 731 f.

lichen Exemplare Lücken hatten, so hätte man nichts anderes zu thun gehabt, als die Annalen der Regierung Salomo's aufzuschlagen, und die darin verzeichneten Sprüche in das lückenhafte gewordene Spruchbuch einzutragen. Da nun dieses nicht geschehen ist, so müssen die Annalen entweder gar keine oder nicht mehr als die auf uns gekommenen enthalten haben.

Einer dieser nicht unähnliche, außer 1 Kön. 5. 12. auch noch die unverhältnißmäßig lang scheinende Einleitung berücksichtigende Ansicht ist, daß wir außer dieser Einleitung nur den Anfang und das von den Gelehrten Hiskia's aufgefundenen Ende der salomonischen Spruchsammlung besitzen, das ganze große Mittelstück aber von Kap. XXIV. 34. anfangend, und noch eine große Menge von Sprüchen anderer Weisen enthaltend, die Salomo den seinigen anhieng, verloren gegangen sey. Indes kann weder aus der Länge des Einganges, noch aus 1 Kön. IV. 32. geschlossen werden, daß das Buch ursprünglich von größerem Umfang gewesen sey. Die Einleitungen zu den Reden Elihu's und zu Ps. XLIX. sind verhältnißmäßig nicht kürzer als die Vorrede zu den Sprüchen, und aus der Stelle 1 Kön. IV. 32. folgt so wenig, daß Salomo 3000 Sprüche niedergeschrieben habe, als es aus B. 33. folgt, daß er über die dort genannten Gegenstände Bücher geschrieben habe.

Wer Agur, Jach's Sohn, der Verfasser des ersten Anhangs (Kap. XXX.) sey, ist eben so unbekannt, als wer unter Lemuel zu verstehen sey, welchem seine Mutter im zweiten Anhang (XXXI. 1—9.) die schönen Belehrungen gegeben habe. Dem dritten Anhang, welcher das schöne Werk beschließt, ist kein Name vorgesetzt, der Verfasser desselben also gänzlich unbekannt (').

3

## Viertes Kapitel.

### Das hohe Lied.

#### §. 91. Name und Inhalt.

Schon der Titel des Werkes, zu dessen Betrachtung wir uns anschicken, bezeichnet den hohen Werth seines Inhaltes. Es heißt

(1) Vgl. Berthold, S. 2193.

4

שיר השירים, das Lied der Lieder, d. i. das schönste, das vor-  
trefflichste Lied (1). Sein Inhalt ist folgender: Eine Jungfrau  
schildert ihre Sehnsucht nach der Zusammenkunft des Königs,  
ihres Geliebten, dessen Vortrefflichkeit sie entzückt (I. 2—7.).  
Die Töchter von Jerusalem weisen die Liebende zu den Tristen  
der Heerden, wo sie ihren Wunsch erreichen werde. Wechsels-  
gesang der beiden Liebenden. Der Geliebte schildert die reizende  
Gestalt seiner Geliebten, die Anmuth und Unschuld ihrer Augen.  
Entzückt gibt sie ihm das Lob zurück: er ist ihr ein Blumenstrauss,  
der an ihrem Busen duftet, ein Apfelbaum, dessen Früchte sie  
genießen, unter dessen Schatten sie ruhen möchte. Aufforderung  
an die Töchter Jerusalems, den Schlummer der Liebekranken  
nicht zu stören (I. 8—II. 7.). Entzücken der Jungfrau über  
den Besuch des Geliebten und über seine Einladung, ihm zu  
folgen in die Frühlingsflur (II. 8—17.). Die Jungfrau er-  
zählt, wie sie in der Nacht den Geliebten gesucht hat, auf der  
Straße von den Wächtern angehalten worden ist, und den Jüng-  
ling endlich gefunden hat (III. 1—5.). Die Braut steht und  
beschreibt das Ruhebett Salomos und seine Pracht am Hochzeit-  
tage. Der König redet sie an, preist ihre Schönheit, und ver-  
spricht, sie im Garten zu besuchen (III. 6—V. 1.). In später  
Nacht kommt der Geliebte vor die Thüre der Braut und will  
eingelassen seyn; wie sie säumt, sucht er die Thüre zu öffnen;  
da erhebt sie sich, ihn einzulassen, aber er ist nicht mehr da.  
Sie will ihn suchen, wird aber von den Wächtern ergriffen und  
geschlagen. Sie eilt weiter und beschwört die Töchter Jerusa-  
lems, dem Geliebten zu sagen, daß sie krank sey vor Liebe. Auf  
die Frage der Jungfrauen, wer ihr Geliebter, schildert sie ihn  
nach allen seinen Reizen (V. 2.—VI. 3.). Salomo erscheint,  
und preist sie als die schönste, die auserwählte vor vielen Köni-  
ginnen (VI. 3—10.). Neue Schilderung der Braut; Wechsels-  
gesang des liebenden Paares (VI. 11—VIII. 4.). Bethörung  
ewiger Liebe (VIII. 5—7.). Die Brüder der Braut erklären

(1) So drücken die Hebräer oft den Superlativ aus, z. B. עבד עבדים Knecht der Knechte, d. i. der niedrigste Knecht (1 Mos. IX. 25.); קדש הקדשים (2 Mos. XXVI. 33. XXIX. 37.) das Allerheiligste; רבב הרבב (Pred. I. 2.) Eitelkeit der Eitelkeiten. Ueber andere Deutungen s. Berthold S. 2580.

ſie für zu jung; ſie beſchwert ihre Reiſe. Der Geſichte bemerkt, daß die Stimme der Braut belauſcht werde; ſie fordert ihn auf, ſchnell zu ſich zu ſiehen (VIII. 8—14.).

### §. 92. Einheit.

Eine oft aufgeworfene Frage iſt es: iſt das hohe Lied ein Ganzes, oder beſteht es aus einzelnen, für ſich beſtehenden Liedern und Liederbruchſtücken? Für eine Sammlung der Ueberreſte der erotiſchen Poeſie der Hebräer, beſtehend in einzelnen Liebesliedern und Liederbruchſtücken, halten das Buch Herder (1), Hugnagel (2), Kleuker (3), Döberlein (4), Jahn (5), Döpfle (6), de Wette (7). Für ein Ganzes hielten es die ältern jüdiſchen und chriſtlichen Ausleger alle. Von den neuern J. F. Jacobi (8), Velthuſen (9), Hug (10), Kiſtemaker (11), Ewald (12), Umbreit (13), Hengſtenberg (14).

(1) J. G. Herder, Lieder der Liebe, die älteſten und ſchönſten aus dem Morgenlande. Leipz. 1778. 8. Werke. Zur Religion und Theologie. Th. IV.

(2) Eichhorn's Repertorium. Th. VII. S. 199—225.

(3) Sammlung der Gedichte Salomo's, ſonſt das hohe Lied oder Lied der Lieder genannt. Hamm. 1780.

(4) Auctarium ad Hug. Grot. adnotatt. Halz. 1779. 4.

(5) Einleit. ins A. T. Th. II. Abth. III. S. 205. S. 816.

(6) Philolog.-kritiſcher Comment. zum hohen Liede Salomo's. Leipz. 1828.

(7) Einleitung. S. 276.

(8) Das durch eine leichte und ungelünſtelte Erklärung von ſeinen Vorwürfen gerettete Hohelied. 1771.

(9) Das hohe Lied, begleitet mit einem krit. und vollſtändigen Commentar, Braunſchw. 1786. — Amethyſt, Beitrag hiſtor. krit. Unterſuchungen über das hohe Lied. Braunſchw. 1786. — Cantilena cantilenarum in Salomonem duplici interpret. expreſſit, et modulationis Hebr. notas adpoſuit J. C. Velthuſen. Helmſt. 1786. 8.

(10) Das hohe Lied in einer noch unverſuchten Deutung. Freiburg. 1813. 4. — Schuſſſchrift für ſeine Deutung des hohen Liedes und deſſelben weitere Erläuterung. 1815. 4.

(11) Canticum canticorum illustratum ex Micrographia Orientalium. Monasterii, 1818.

(12) Das Hohelied Salomo's überſetzt mit Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger. Götting. 1826.

(13) Lied der Liebe, das älteſte und ſchönſte aus dem Morgenlande, neu überſetzt und erklärt. Heidelberg. 1828.

(14) In der evangeliſchen Kirchenzeitung.

Ziehen wir in Betracht, daß wir in dem Psalmbuche eine Sammlung lyrischer Gedichte von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten, und in der Spruchsammlung wenigstens einige Nachträge, Weisheitsprüche verschiedener Weisen enthaltend, besitzen, woraus geschlossen werden könnte, daß die Sammler des Kanons alles erhalten wollten, was von der lyrischen Poesie und der Spruchweisheit ihres Volks noch übrig war; so möchten wir leicht vermuthen, daß die Gelehrten Israels auch den Ueberresten erotischer Poesie eine ähnliche Aufmerksamkeit geschenkt haben, und uns daher auf die Seite derselben schlagen, welche das hohe Lied für eine Anthologie alter erotischer Gedichte halten, zumal auf den ersten Anblick manche Theile des Buches in einem lockern Zusammenhange unter einander stehen.

Werfen wir aber einen tiefern Blick in den Inhalt des Gedichtes, so werden wir bald eines andern belehrt. Der etwas lockern Zusammenfügung mehrerer einzelner Theile ungeachtet, wie sich denn die reichbegabten lyrischen sowohl als idyllischen Dichter an einen strengen Zusammenhang nicht immer zu halten pflegen, zeigt sich uns das Buch doch nicht als ein Aggregat verschiedenartiger Liebeslieder, sondern als ein Ganzes mit kunstvoller Anlage, dessen Plan sich durch das Ganze sichtlich hindurchzieht. Ueberall sind es dieselben Beziehungen, überall, was hier entscheidend ist, dieselben Personen.

Die erste Person, die der Dichter uns vorführt, ist die Jungfrau, die eine Mutter und Brüder, aber keinen Vater hat, und im Besitze eines Weinbergs ist; und die sich nach der Zusammenkunft mit dem Geliebten sehnzt. Daß sie immer dieselbe ist, welche Kap. I—III. 6. entweder ihren Geliebten preist oder von ihm gepriesen wird, leidet keinen Zweifel, und ist zugestanden<sup>(1)</sup>. Es ist dieselbe in Kap. V. 2—VI. 8., wie die Ähnlichkeit mit Kap. III. 1—5. beweist. Keine andere ist es, die Kap. VI. 9—VIII. 4. vorkommt, und (VII. 1—7.) so prachtvoll beschrieben wird, wie dies aus VIII. 4. vgl. mit III. 6. unwidersprechlich hervorgeht. Das Stück VIII. 8—10. hält man gewöhnlich für einen mit dem übrigen Gedichte nicht zusammenhängenden Anhang; aber wir finden darin eine Jungfrau, die keinen Vater

(1) Obpft a. a. O. S. 87—118.

aber Brüder hat und einen Weinberg besitzt; es ist also keine andere, als jene, die im Anfange aufgetreten ist; insofern ist dieses Stück dem Gedichte nicht fremd; es tritt aber auch mit demselben durch das Suffixum ך in כְּרִיךְ B. 10. in Verbindung, denn wen könnte die Jungfrau meinen, als denjenigen, für welchen sie allein lebt, und von welchem VIII. 5—8 die Rede ist, welches Stück also ebenfalls aus seiner isolirt geglaubten Lage heraustritt, und sich dem übrigen anfügt. Ist im Anfange, in der Mitte und am Ende von einer und derselben Jungfrau die Rede, so kann auch die III. 7—V. 1. um so weniger eine andere seyn, da diese von denselben Personen — den Töchtern Jerusalems — umgeben ist, und von demselben Jüngling, dem Könige Salomo, gepriesen wird.

Die zweite Person ist der Geliebte der Jungfrau, der König Salomo. Daß dieser es gleich im Anfange ist, beweisen die Stellen I. 4. II. 9. 11. 12. Daß das herrliche Lied IV—V. 1. nur im Munde eines prachtliebenden Königs angemessen ist, gestehen selbst die zu, welche im hohen Liede nur eine Liebersammlung finden können. Eben so gestehen sie zu, daß die Schilderung V. 10—16. nur auf einen König passe, und daß VI. 7. 8. die Königsbraut deutlich hervortrete. Im Wechselgesange VI. 11—VIII. 4. ist der Jüngling wieder kein anderer als Salomo, wie aus VII. 5. hervorgeht. Da sodann in den letzten Worten der Jungfrau ihres Salomo's Erwähnung geschieht (VIII. 11.), so ist auch der VIII. 5—7. 13. 14. genannte Jüngling kein anderer als der König.

Im Verlaufe der Schilderungen wird entweder von der Jungfrau oder von einem uns unsichtbaren Chorführer ein Jungfrauenchor angeredet; dieser Chor ist derselbe von Anfang bis zu Ende, es sind Jungfrauen von Jerusalem I. 5. II. 7. III. 5. 11. V. 8. VIII. 4.; aber es sind nicht nur dieselben Jungfrauen, welche die Geliebte Salomo's umgeben, sie werden auch am Anfange, in der Mitte und am Ende des Gedichtes zu demselben Verhalten und mit denselben Worten ermahnt: Ich beschwöre euch, Töchter von Jerusalem — ruft die Stimme des Chorführers — daß ihr nicht wecket, nicht störet die Liebe, bis es ihr gefällt II. 7. III. 5. VIII. 4.

Da endlich die Brüder, welche am Schlusse des Gedichtes über ihre Schwester sich unterreden, keine andern sind, als jene,

über welche die Jungfrau am Anfange sich beklagt, so ist die Identität der Personen im hohen Liede dargethan, damit aber auch erwiesen, daß das Lied keine Fragmenten-Sammlung, sondern ein Ganzes ist (').

### §. 93. Zeitalter.

Hat nun der König Salomo selbst seine Liebe zu einem Hirtenmädchen und ihre Gegenliebe beschrieben? Ist er Verfasser des eben so prachtvollen als lieblichen Idylls, welches uns im hohen Liede erhalten ist? oder hat ein anderer hochbegabter Dichter, ein Zeitgenosse etwa, oder ein späterer des prachtliebenden Königs Liebe besungen? Bei einem Volke mit so zarter Empfindung, wie uns die lyrischen Gedichte im Psalmenbuche die Hebräer erkennen lassen, von welchem der heitern Gesänge so viele gesungen wurden (Amos VI. 5. Jes. V. 12. XXIV. 8. 9. Jer. VII. 34.), und bei welchem nach dem Gesetze die Ehe für jeden zur Pflicht gemacht war, und dieselbe für die Blüthe und Würze des Lebens gehalten wurde, konnte es an Liedern der Liebe nicht fehlen; und wohl läßt sich denken, daß der lebensfrohe Salomo ein solches Lied verfaßt habe, zumal er nach der Geschichte (1 Kön. IV. 32.) tausend und fünf Lieder gedichtet hat. Dennoch hat Salomo das hohe Lied nicht verfaßt. Allgemein ist anerkannt, daß es nicht denkbar ist, daß Salomo selbst sich so beschreibe, wie dies im hohen Liede geschieht. Mögen sodann auch die Spracheigenthümlichkeiten und Aramäismen des Buches wie רחם laufen s. ריץ I. 17., כתיב Band II. 9., פרדים Garten IV. 13., לִי בִּי s. לִי, w praef. u. s. w. (') nicht beweisen, daß das Buch eines der spätesten Erzeugnisse der hebräischen Litera-

(1) Die Einheit des hohen Liedes scheint immer mehr Anerkennung zu finden. Außer Rosenmüller (Schol. proem. p. 253 seqq.) und Umbreit (Erinnerungen an das Hohelied. Heidelb. 1839. S. 6 ff.) haben sich auch Ewald und Hitzig für dieselbe entschieden (vgl. Umbreit a. a. O. S. 7.), und B. Hirzel hält die fragmentarische Auffassung gar keiner Besprechung mehr werth (Das Lied der Lieder oder Sieg der Treue. Zürich und Frauenfeld. 1840.). Dagegen hat freilich de Wette der Einladung Umbreits, in der 5ten Aufl. seiner Einleitung die Einheit des hohen Liedes anzuerkennen, keine Folge gegeben (vgl. Einleitung. S. 381.). H.

(2) Beseh. Gesch. der hebr. Spr. S. 27. — de Wette, Einleitung. S. 382.



tut sey, so sind sie doch dem Sprachgebrauche Salomo's, der uns aus dem Spruchbuche bekannt ist, fremd, und somit das Buch, in dem sie vorkommen, nicht salomonisch. Selbst von einem Zeitgenossen ist das Lied nicht; denn wie der Dichter VI. 4. Thirza mit Jerusalem zusammenstellt, und damit die Reize der Jungfrau vergleicht, ist es nicht Thirza die Provinzialstadt, so anmuthig auch die Gegend, in der sie lag, gewesen sey, sondern die Königsstadt <sup>(1)</sup>, die sie erst nach der Trennung der beiden Reiche geworden ist <sup>(2)</sup>.

#### §. 94. Gegenstand des hohen Liedes.

Ist nun diese Liebe Salomo's zu einem Landmädchen und ihre Gegenliebe im eigentlichen Sinne zu nehmen, das hohe Lied also als ein Liebes-Idyll zu betrachten, oder ist sie etwa die Hülle eines andern Gegenstandes? Zu dieser Frage berechtigt uns einmal die Neigung des Orients zu Bildern und Allegorien, dann der Umstand, daß man seit den ältesten Zeiten die irdische Liebe

(1) Wunderlich ist die Behauptung, daß Thirza zu Salomo's Zeit schon als Hauptstadt vorhanden gewesen sey, — denn daß sie als solche im Hl. in den Vergleich gezogen werde, wird zugestanden — weil sie Jos. XII. 24. als Hauptstadt vorkomme (de Wette Einleitung. S. 383.) Allerdings war Thirza vor der Eroberung des Landes durch die Israeliten der Sitz eines canaanitischen Königs, wie viele andere, die Jos. XII. genannt werden; aber seit der Eroberung wird sie Provinzialstadt, und ihrer gedenkt in der Geschichte keine Erwähnung mehr, bis sie nach der Trennung der Sitz des Königs wird.

(2) Zur nähern Bestimmung der Entstehungszeit scheint gerade die Erwähnung der Stadt Thirza nicht ungeeignet. Wenn sie zur Zeit des Verfassers Hauptstadt des israelitischen Reiches war, und als solche genannt wird im Gegensatz zu Jerusalem als der Hauptstadt des jüdischen Reiches, so ist die Schrift vor dem sechsten Regierungsjahre Omri's entstanden, denn von dort an wurde Samaron Hauptstadt des israelitischen Reiches (1 Kön. XVI. 23 f.). Bei der nachher gegebenen Deutung des Liedes wäre dieses freilich unmöglich; vielleicht ist aber gerade auch dieses ein Zweifelsgrund gegen dieselbe. Vom Gegenstande des hohen Liedes abgesehen, wird sich gegen eine so frühe Entstehung desselben wenig Erhebliches sagen lassen, da selbst de Wette es dem salomonischen Zeitalter zuweist, obwohl er es dem Salomo abspricht (Einleit. S. 382.). In keinem Falle aber werden wohl Viele die Freude theilen wollen, die sich nützlich Dr. Kirschbaum gemacht hat durch die Entdeckung, „daß das Hohelied erst nach dem Jahr 135 n. Chr. verfaßt worden sei“ (Der jüdische Alexandrismus. Leipz. 1842. 2tes B. 2te Lief. S. 19.).

Salomo's für die Hülle einer überirdischen nahm, und zwar mit einer Zuversicht, als wenn diese in jedem Verse des Liedes zu Tage läge. Welche Ansicht die Sammler des Kanons vom Inhalte unsers Liedes gehabt haben, ist uns nicht bezeugt; kaum ist jedoch zu zweifeln, daß sie ihn mystisch-allegorisch genommen haben; jedenfalls erklärten die spätern Juden alle die Liebe Salomo's zur Sulamith von der Liebe Jehova's zu seinem Volke. Eben so gewann die allegorische Deutung von der Liebe Christi zu seiner Kirche in der christlichen Kirche die Oberhand. Theodor von Mopsueste, der die allegorische Auslegung überhaupt verwarf, und die Ansicht hatte, daß die Schriftsteller des N. T. von Christus keine Idee gehabt haben, zog zwar die buchstäbliche Deutung vor; er wurde aber deshalb von Theodoret hart getadelt (Praefat. in Cant.) und seine Auslegung von den Vätern der konstantinopolitanischen Synode i. J. 551 verworfen. Seit dieser Zeit wagte es kein christlicher Schriftsteller mehr, das hohe Lied anders als mystisch-allegorisch zu deuten, bis im 17. Jahrhundert Richard Simon die Behauptung wagte, daß das hohe Lied eine Sammlung verschiedener Lieder verschiedener Verfasser sey <sup>(1)</sup>, und Elerikus, die bisherige Erklärungsweise verspottend, offen erklärte, daß er das hohe Lied für nichts anderes halten könne als für ein Idyll, in welchem Salomo unter der Hülle eines Hirten sich selbst, in einem Liebesgespräch mit einem seiner Weiber begriffen, aufführt. Endlich wurde seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts mit der Annahme, daß das hohe Lied eine Sammlung erotischer Lieder sey, die allegorische Deutung fast ganz aufgegeben; selbst Jahn und später v. Hammer <sup>(2)</sup> schlossen sich denjenigen an, welche irdische Liebe für den einzigen Gegenstand des hohen Liedes halten. Wenig Beifall konnte sich daher Rosenmüller erwerben, als er in einem sehr lesenswerthen Aufsatze in Keil's und Lyschirners Analecten die alte Deutung von der Liebe Jehova's zu seinem Volke wieder in Schutz nahm und mit Gründen zu stützen suchte; denn man hielt ihm mit

(1) Histoire crit. du Vieux Test. L. I. Ch. IV. — qu'il y a beaucoup de confusion dans les Livres des Cantiques, où l'on a de la peine à distinguer les Auteurs, parce qu'ils n'ont pas été marqués.

(2) In der Recension von Andreits Uebersetzung des H. L. in den Wiener Jahrbüchern.

Nicht entgegen, daß es höchst unschicklich gewesen wäre, Gott solche Reden, wie sie im Buche vorkommen, in den Mund zu legen, und daß das Verhältniß Jehova's zu seinem Volke wohl unter dem Bilde der Ehe, nicht aber unter dem der Liebe zweier unverehelichter Personen vorgestellt werde; wozu noch kommt, daß bei dieser Deutung der Schluß des hohen Liedes VIII. 8 ff. ganz unerklärbar bleibt. Einer andern allegorischen Erklärung, welche Kaiser gegeben hat <sup>(1)</sup>, nach welcher das hohe Lied ein Gesang auf Scrubabel, Esra und Jeremia seyn soll, steht, abgesehen von dem großen Zwange, welcher bei dieser Erklärung dem Texte angethan werden muß, der Umstand entgegen, daß die Abfassung des Liedes in die Zeit nach dem Exil herabgesetzt werden müßte, was sich weder mit dem Sprachgebrauche, noch mit dem Geiste des Buches verträgt.

Frei von diesen Mängeln und Schwierigkeiten ist die Deutung, welche Hug versucht <sup>(2)</sup>, die aber die Beachtung nicht gefunden hat, die sie verdient. Nachdem der gelehrte Mann erwiesen hatte, daß das hohe Lied ein Ganzes ist, so bemerkt er erstlich sehr richtig, daß Liebe zwischen Salomo und einem Hirtenmädchen, wie sie hier geschildert wird, etwas undenkbares sey, indem einerseits der orientalische Monarch, der nie anders als in seinem Glanze und mit Leibwachen umgeben, sichtbar wird, nicht zu Nacht herumlaufen, ein Hirtenmädchen aufzusuchen, und einsam und geistlos über Hügel und Berge herumschweifen kann; anderseits der Liebe Salomo's diese Umstände, Schwierigkeiten und Hindernisse nicht entgegen seyn konnten, da dem Willen des orientalischen Herrschers alles wich, und die Jungfrau, die frei war, und seine Liebe erwiderte, seine Gemahlin ward, so wie er es wollte.

Zweitens bemerkt er, daß die Handlung im Traume gedacht, das hohe Lied ein Traumgedicht sey. Diese Bemerkung ist des Widerspruchs ungeachtet, vollkommen richtig. Alles was die Jungfrau im Anfange unsers Liedes spricht, spricht sie im Schlafe;

---

(1) In der Schrift: Das hohe Lied, ein Collectiv-Gesang auf Scrubabel, Esra und Jeremia, als die Wiederhersteller einer jüdischen Verfassung in der Provinz Juda. Uebers. u. m. hist. u. philolog. krit. Bemerk. erläutert, nebst einem Anhang über das 4. B. Esra. Erlangen 1826.

(2) In den beiden oben angeführten Schriften.

in eben diesem Zustande gehen die darauf folgenden Zweigespräche vor (I—II. 6.), denn ein Dritter beschwört die Jungfrauen von Jerusalem, die Liebende nicht zu wecken. Dieselbe Beschwörung wird wiederholt III. 5. Alles also was Sulamith II. 8. — III. 4. von ihrem Geliebten sagt, sagt sie im Traume. Die Pracht Salomos, welche sie sieht und schildert, sieht sie im Traume, wie sie das Lob, das ihr der Geliebte IV. 7—15. spendet, nur im Schlafe hört, denn sie selbst sagt es, daß sie schlafe (V. 2.); mit den Worten, mit welchen sie dies versichert, hängt die Stelle V. 2—8. eng zusammen, was sie somit daselbst erzählt, erzählt sie wiederum im Traume. Es gewinnt nun zwar den Anschein, als ob sie auf die Fragen der Töchter Jerusalems V. 9. VI. 1. wachend antworte; da aber dieselbe Stimme, welche wir schon zweimal vernahmen, zum drittenmale (VIII. 4.) die Töchter von Jerusalem beschwört, Sulamith nicht zu wecken, so verschwindet auch dieser Anschein wieder, und alles was von V. 10. bis ans Ende gesprochen wird, wird im Traume gesprochen.

Unter diesem Traume — folgert Hug richtig, — müsse also etwas verborgen liegen; diese Hirten und Hirtenscenen müssen andere Menschen und andere Verhältnisse vorstellen. Welche? das müsse aus den Andeutungen des Liedes selbst hervorgehen. Diese Andeutungen seyen erstlich die zweifache Zeichnung der Jungfrau, die der Dichter bald groß, bald klein, bald reich, bald arm, bald als prachtvoll geschmückte Königstochter, bald als schwarzes, von der Sonne verbranntes Hirtenmädchen darstelle; zweitens der Verstoß gegen die Einheit des Ortes, indem die Hirtin in der Nähe von Jerusalem lebe, und doch vom Könige vom Libanon her gerufen werde; drittens Aeußerungen der Jungfrau während ihres Schlafes, daß sie von den Völkern eines Fürsten ergriffen, auf einen Wagen geworfen und fortgeschleppt worden sey.

Diesen Andeutungen zufolge stelle die Hirtin ein Volk, und zwar das Volk der zehn Stämme vor, wovon ein Theil, der bessere, reichere, jenseits des Libanon nach Assyrien abgeführt worden war, ein anderer, der ärmere, im ehemaligen Reiche Samarien lebte; Salomo bezeichne einen seiner Nachfolger auf dem jüdischen Throne, den König Hiskia. Die Idee des Gedichtes sey nun diese: Nach der Auflösung des Reiches Israel ist unter dem zurückgebliebenen Reste des Volkes der zehn Stämme

nach und nach der Wunsch entstanden, mit ihren Stammesgenossen in Juda vereinigt, unter einem gemeinsamen Herrscher wider einen salomonischen Staat zu bilden. In sichere Hoffnung ist dieser Wunsch übergegangen zu dem Zeitpunkte, als Hittai, früher schon gegen die Zurückgebliebenen von Israel freundlich gesinnt, nach der Niederlage, welche Sancherib vor Jerusalem erlitt, in Palästina ein Uebergewicht gegen die Macht Assyriens erlangt hatte. Dieses sey nun die Liebe der Sulamith, die Sehnsucht nach der Verbindung mit dem König, die dieser ihr so lebhaft erwidert. Aber die Bewohner des Reiches Juda (die Brüder der Jungfrau) halten den Zeitpunkt der Vereinigung noch nicht für geeignet, die Volkszahl des Ueberrestes Israels und andere Hülfsmittel noch für zu schwach (das Mädchen für zu jung und unreif), und wollen die Verbindung aufschieben. Der zurückgebliebene Theil des Volkes ist anderer Meinung, und erbietet sich zugleich zu gewissen Leistungen, entweder zum Zwecke der Unternehmung, oder zur Befestigung des Einverständnisses (die Jungfrau betheuert, daß sie die Reife habe, und bietet dem Könige ihren Weinberg an). — Aber diese Sehnsucht nach der Verbindung, diese Schritte, sie herbei zu führen, müssen vorerst für gewisse Menschen verborgen bleiben, die öffentliche Werbung des Jünglings muß aufhören (der König muß fliehen). Darum auch die ganze allegorische Hülle, die der Gutgesinnte durchsah, der Böse nicht mißbrauchen konnte.

Ist es gleich noch zweifelhaft, ob der scharfsinnige Urheber dieser Deutung einige Stellen des hohen Liedes, auf welche er ein besonderes Gewicht gelegt hat, richtig gedeutet und übersetzt habe (¹), so halte ich doch diese Deutung des schönen Idylls

---

(1) Ich meine die Stellen VI. 12. VII. 1. und VIII. 12. Die erste heißt: **לֹא יָדַעְתִּי נַפְשִׁי שְׂמִתָּהּ מִרְכָּבוֹת עַם נָדְרִיב**, und aus übersetzt: Meine Seele ahnete nichts; Als auf einen Wagen mich warfen Eines Beherrschers Kriegsschaaren; diese Uebersetzung gibt allerdings einen guten Sinn, aber sie gründet sich auf Umänderung des **עַם** in **עַמִּי**, die keine Handschrift und keine Version kennt, so daß die Richtigkeit dieser Lesart also immerhin zweifelhaft bleibt, um so zweifelhafter, als **שְׂמִתָּהּ** kaum mit derselben bestehen könnte. Die zweite: **מִהָרְחוֹק מִן־הַמַּחֲנֶיךָ** wird übersetzt: Was denn wollt ihr an Sulamith sehen, Die von Lagern umringt ist, und dazu kommt

aus den bereits angeführten Gründen für die wahrscheinlichste, und diejenige, welche die Schwierigkeiten, die mit allen bisher versuchten allegorischen sowohl als buchstäblichen Erklärungen verbunden sind, beseitigt, namentlich diejenige, welche der Schluß des Liedes darbot. Auch tritt, scheint es mir, der Dichter einen Augenblick aus seiner allegorischen Hülle hervor und gibt einen Fingerzeig, was er unter seiner Jungfrau verstanden wissen will. Ich meine die Stelle VI. 8., die eine besondere Aufmerksamkeit verdient, und die Hug zuerst richtig gedeutet hat. Salomo sagt: „Sechzig sind Königinnen, achtzig Gemahlinnen, und Jungfrauen ohne Zahl. Aber eine ist meine Taube, meine Reine, die einzige ist sie ihrer Mutter“ u. s. w. Nach 1 Kön. XI. 3. hatte Salomo siebenhundert Gemahlinnen, und dreihundert Jungfrauen; der Dichter kann also Salomo's Harem nicht gemeint haben, und doch ist die Zahl zu bestimmt, als daß die Stelle eine bedeutungslose Ausschmückung seyn könnte. Wir finden die Deutung bei Josua XV. und XVIII. Hundert und vierzig Städte hatte Juda und Benjamin (in runder Zahl, denn es waren deren eigentlich 141). Diese nur kann der Dichter gemeint haben, da anders die Abweichung von der Geschichte und das Zusammentreffen der beiden Zahlen nicht erklärt werden kann. Sind aber diese hundert und vierzig Gemahlinnen Städte und Bezirke des salomonischen Reichs, so kann die eine, welche Salomo denselben vorzieht, auch nichts anderes seyn, als eine Stadt oder ein Reich, und zwar, da jene 140 das ganze salomonische Reich in sich begreifen, das Nachbarreich Israel (1) \*).

(D. H. E. i. e. n. u. D. S. 19.), daß מַחֲבֵרִים nicht Tanzreihen bedeuten könne; aber es handelt sich hier nicht um dieses Wort, sondern um מַחֲבֵרֵי, welches auf keine Weise umringt bedeutet, es heißt Tanz, und auf das Auftreten einer Schönheit im Tanze bezieht sich offenbar die herrliche Schilderung: „Wie sind so zierlich deine Schritte“ u. s. w. VII. 2–10. Endlich ist mir zweifelhaft, ob in den Worten כְּרָמִי שֶׁלִּי לְסִי לְסִי der Sinn liegen könne, den Hug hineinlegt, nämlich ein Anbieten der Jungfrau, daß Salomo ihren Weinberg gleich den seinen nützen möge. Müßte man nach dieser Erklärung nicht לְסִי statt לְסִי erwarten?

(1) Wie zu allen Zeiten große Geister die bukolische Poesie als Schild gebraucht haben, um unter demselben gefahrlos Wahrheiten zu verbreiten, die einen ganz andern Inhalt hatten, als das Leben und die Liebe müßiger Hirten, darüber vergleiche, was Boccaccio im vierzehnten Buche

Zieht Jemand vor, den Sinn des hohen Liedes buchstäblich zu nehmen, und soll auf die Frage antworten, wie dieses sodann im Kanon stehen könne, so ist die natürliche Antwort nicht die: weil unschuldige Liebe zwischen zwei Personen der Inhalt des hohen Liedes sey, sondern die: weil die Liebe, die geschildert wird, Liebe Salomo's ist. Haben die Sammler des biblischen Kanons kein Bedenken gefunden, die Geschichte der jüdischen Könige, die auch ihre Schwachheiten und Vergehen enthielt, in den Kanon aufzunehmen, so konnten sie auch keinen Anstand nehmen, ein Prachtlieb einzureihen, welches die Schilderung der Liebe des Sohnes Davids enthält.

a) Die eigentliche und sinnliche Auffassung des hohen Liedes verwickelt sich in weit mehr Schwierigkeiten, als sie sich selbst eingesteht, und vermag namentlich schon die Versetzung desselben in die Zahl der heiligen Schriften nicht zu erklären. Die Bemerkung Theodoret's: *Τὰ γὰρ τῆς ἀκολασίας συγγράμματα ἢ τῷ θεῷ πνεύματος, ἀλλὰ τῷ ἐναντίῳ πνεύματος* hat den besonnenen Schriftforschern von jeher eingeleuchtet. Man darf sich daher nicht sehr wundern, daß selbst solche, die im Gesichte der Auslegung weder durch Auctorität noch Ueberlieferung sich gern bestimmen lassen, da und dort wieder zur Allegorie ihre Zuflucht nehmen. Aber eben so wenig kann es befremden, daß z. B. Hug's geistreiche neue Erklärung nicht viel mehr Beifall finden konnte als Rosenmüllers lesenswerthe Vertheidigung der alten <sup>(1)</sup>; denn ein gewisser richtiger Instinct scheint den Gegnern der kirchlichen Auslegung gesagt zu haben, daß man dieser nur durch Verwerfung jeder allegorischen Deutung gründlich ausweichen könne, und daß jede Zustimmung zu irgend einer allegorischen Deutung am Ende leichtlich wieder zur alten und kirchlichen zurückführen könnte. Die kirchliche stimmt nämlich mit der alten, zuverlässig schon in der vorchristlichen Zeit traditionellen, der Hauptsache nach überein. Denn während diese die Liebe Jehova's zum israelitischen Volke

---

(Hauptst. 10.) seiner Genealogie der Götter und Sanguine (*Histoir. lit. d'Ital. Vol. II. p. 477.*) von dem geheimen Sinne der Eklogen Petrarca's schreiben.

(1) Rosenmüller hat übrigens diese Vertheidigung später wieder aufgegeben und sich für die (auch schon alte) Ansicht entschieden, daß das hohe Lied Salomo's Liebe zur Weisheit zum Gegenstande habe (*Schol. prom. p. 270 seqq.*)

h.

als den Gegenstand des Liebes angibt, bezeichnet die Kirche die Liebe Gottes in Christus zu eben ihr, als dem neuen Bundesvolke und geistigen Israel, als den Gegenstand desselben. Zwar scheint sich auch schon im jüdischen Alterthume neben jener Deutung noch eine gemeinfinnliche hervorgethan und die Streitfrage veranlaßt zu haben, ob das hohe Lied eine heilige oder eine profane Schrift sei, und fortan im Kanon gelassen oder aus demselben entfernt werden solle; denn so lang jene allegorische Deutung die allein geltende war, konnte diese Frage nicht wohl aufgeworfen werden, weil doch Niemand eine Schrift für profan gehalten haben wird, die Jehova's Liebe zu seinem Volke besang. Die Frage wurde aber zu Gunsten des hohen Liebes entschieden, indem R. Simeon es für heilig erklärte und R. Akiba sogar den Ausspruch that, die ganze Welt sei nicht so viel werth als jener Tag, an dem Israel das hohe Lied erhalten habe, und kein wahrer Israelit setze Zweifel in dessen Göttlichkeit (1). Diesem Ausspruche kann begrifflich nur die vorherführte allegorische Deutung zum Grunde liegen. Es ließe sich auch in der That zeigen, wenn der Raum hier eine Vergleichung der verschiedenen allegorischen Deutungen und eine gegenseitige Abwägung ihrer Schwierigkeiten erlaubte, daß die alte und kirchliche Deutung jedenfalls keine größere Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten gegen sich habe, als irgend eine andere. Was man ihr neulichst noch entgegengehalten hat, ist keineswegs von großer Bedeutung. Die angebliche Unschicklichkeit, Gott solche Reden in den Mund zu legen, wie sie Salomo im hohen Liebe ausspricht, ist nur dann wirklich vorhanden, wenn es überhaupt ungeschicklich ist, die Liebe Gottes zu seinem Volke unter einem solchen Verhältnisse, wie es im hohen Liebe geschieht, darzustellen. Schwerlich wird aber Jemand das Letztere behaupten wollen. Zwar wird allerdings der Bund zwischen Jehova und seinem Volke gewöhnlich mit einem Ehebund verglichen, aber daraus folgt doch gewiß nicht, daß die Liebe Jehova's zu seinem Volke in poetischen und allegorischen Darstellungen nicht auch auf andere Weise veranschaulicht werden könne. Ist aber die Allegorie nicht an sich ungeschicklich (wenn sie nur nach dem besonderen Gefühle und Geschmacke Mancher es etwa ist, so verschlägt das nicht viel), dann

(1) Cf. Tr. Jadaim fol. 157. col. 1. — Owmanni letio manuum Judaeis usitata etc. pag. 72 seqq.



auch dasjenige nicht, was nur natürliche Folge derselben ist. Sollen aber das nach einer modernen Aesthetik Schickliche und Unschickliche hier entscheidend sein, so ließe sich wohl auch aus manchen Reden, welche die Propheten dem Jehova in den Mund legen, noch weit Unschicklicheres herausfinden, als was im hohen Liede vorkommt. Zudem ist es eine schiefe Auslegung, das, was Salomo sagt, im strengen Sinne als Rede Jehova's zu fassen und zu beurtheilen; die Sache ist und bleibt Bild und Allegorie, und der Sprechende ist nicht Gott (wird auch nirgends als solcher bezeichnet), sondern nur ein Mensch, aber die menschlichen Empfindungen und Bestrebungen, die sich in dieser und jener Rede kund geben, sollen veranschaulichen und gleichnißweise darstellen, nicht eigentlich beschreiben, die Liebe Gottes zu seinem Volke und das Verlangen nach Erwidderung derselben; und von gleichem Gesichtspunkte aus sind die Reden der Sulamith zu würdigen. Von wirklicher Unschicklichkeit wird also hier um so weniger die Rede sein können, als Sulamith ja doch nicht als eine einzelne Person, sondern als personificirtes Volk behandelt wird. Der Schluß des Buches sollte bei dieser Allegorie wohl am wenigsten Schwierigkeit machen. Die Hauptbedenkllichkeit ist im Grunde nur gegen die Annahme gerichtet, daß der Verfasser die Vereinigung zwischen Jehova und Israel oder Christus und seiner Kirche in ihrer höchsten Vollendung darstellen wolle. Und selbst dieser Annahme würde der Schluß, nach der Weise Theodoret's gedeutet, kein großes Hinderniß in den Weg legen. Allein die besprochene Auffassung des hohen Liedes läßt sich festhalten, ohne diese Annahme, welche auch nicht etwa als Kern der kirchlichen Auslegung zu betrachten ist. Was die Kirche verwirft, ist die ganz eigentliche sinnliche Auffassung des Theodor von Mopsweste, was sie festhält, ist die Deutung auf das Liebesverhältniß zwischen Christus und seiner Kirche. Wie verschiedenartig aber dieses getrübt werde selbst von solchen, die sich zur Kirche rechnen, ist ja bekannt, und nicht weniger bekannt, wie sehr dieß auch im N. B. mit dem Verhältnisse Jehova's zu Israel der Fall war. Sofort kann es auch nicht im Geringsten befremden, wenn die Vereinigung mehr als eine angestrebte, denn als eine schon ganz vollendete erscheint und ihre höchste Vollendung erst in Aussicht gestellt wird.

Wenn nun die kirchliche Auslegung die traditionell beglaubigte ist und jedenfalls keine größere Schwierigkeiten zu überwinden hat,

als jede andere; so scheint man keinen genügenden Grund zu haben, dieselbe zu verwerfen und andere Deutungen vorzuziehen.

## Fünftes Kapitel.

### Der Prediger.

#### §. 93. Inhalt.

Der Satz: Alles ist eitel, flüchtig und unbeständig eröffnet das Buch, und gibt damit den Hauptinhalt desselben an (I. 2. 3.). Eitel ist der ganze Kreislauf der Dinge; was ist, verschwindet; was war, wird auch wieder, was geschah, geschieht auch wieder, und nichts ist neu unter der Sonne (I. 4—11.). Nicht dauernd ist der Gewinn, den man sich von der Weisheit verspricht; denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Plage, und wer seine Kenntniß vermehrt, vermehrt seinen Schmerz (I. 12—18.). Keinen wahren Gewinn gibt Ueberfluß an irdischem Besitz, und sinnliche Lust in Verbindung mit Weisheit; ein Schicksal erwartet den Weisen und den Thoren; beide sterben und werden vergessen; was der Mensch in seiner Weisheit mühsam erworben, geht auf einen andern über, der keine Mühe dabei gehabt. Das Beste scheint also zu seyn, freudig zu genießen, was der Schöpfer bescheert; doch auch dieses erweist sich als eitel (II.). Wechselnd und vergänglich sind alle Dinge, gewinnlos also die Bemühungen der Menschen. Des Menschen höchstes Gut auf Erden ist freudiger Lebensgenuß, den er als Geschenk Gottes zu betrachten hat. Was Gott wirkt, hat allein Bestand und bleibt ewig dasselbe (III. 1—15.). An der heiligen Stätte des Gerichts herrscht Unrecht und Gewaltthat. Das Schicksal der Menschen und des Viehes ist dasselbe; kein anderes Glück gibt es also für den Sterblichen, als daß er sich freue bei seinem Thun (III. 16—22.). Viele sind der Thränen der Unterdrückten und Schutzlosen; besser also ist der Tod als das Leben; besser als beides, nie geboren zu seyn. Eitel ist das Mühen und Treiben der Menschen; eitel auch die Huldigung, die das Volk dem Könige bringt (IV. 1—16.) Diese traurigen Betrachtungen unterbricht der Verfasser durch einige Sittensprüche,

Vorschriften enthaltend über den Gottesdienst, über Gattungen, über die Erhaltung der Fassung beim Druck der Armen und bei der Verweigerung des Rechts (IV. 17—V. 8.) — Eitel ist das Streben, Geld und Gut aufzuhäufen; Kummer und Verdruss ist die Folge davon, und am Ende geht auch der Reiche dahin, wie er gekommen ist, nackt und arm; gut ist es also, die Güter dieses Lebens zu genießen, sie aber als Geschenke Gottes zu betrachten (V. 9—VI. 9.). Eitel sind die Dinge, aber darum soll der Mensch nicht habern (VI. 10—12.). — Sittensprüche verschiedener Art (VII. 1—22.). — Vergeblich ist das Streben nach Weisheit. Das Bitterste der Welt ist das Weib (VII. 23—29.). Dem Könige gehorchen ist weise (VIII. 1—8.). Unbegreiflich oft ist die Weltregierung, der Gerechte unglücklich, der Frevler glücklich; die Freude ist daher zu loben, und kein anderes Gut ist für den Menschen als Lebensgenuss (VIII. 9—IX. 10.). Alle irdischen Güter übertrifft die Weisheit, doch wird auch sie unter dem Wechsel der Dinge oft zunichte gemacht, und ein wenig Thorheit ist oft mehr werth als Weisheit und Ehre (IX. 11.—X. 8.). — Einzelne Sentenzen, betreffend die zu beobachtende Vorsicht gegen Herrscher, in Gefahren, den Vorzug der Weissen vor den Thoren, die Folgen der Wohlthätigkeit (X. 9—XI. 6.). Man genieße das Leben und freue sich und gedenke dabei seines Schöpfers, bevor die trüben Tage des Alters hereinbrechen und endlich der Tod der Erde den Staub und Gott den Geist zurückgibt (XI. 7—XII. 7.). Summe der Betrachtungen: Alles ist eitel. Nachricht von Koheleth. Schluß: Fürchte Gott und halte seine Gebote (XII. 8—14.).

#### §. 96. Lehre des Buches.

Uebersetzen wir nochmals die Betrachtungen, die in unserm Buche niedergelegt sind, so finden wir, daß sich drei Hauptgedanken durch das Ganze hindurch ziehen. Der erste und Grundgedanke ist: Auf der Erde ist alles in steter Bewegung, alles flüchtig, vergänglich und darum unvollkommen; so verhält es sich mit allem, was außer der Gewalt des Menschen ist, mit dem Kreislaufe der Natur; so verhält es sich mit allem, was in der Gewalt des Menschen ist, mit dem Besitze seiner geistigen und irdischen Schätze, mit seiner Weisheit und mit sei-

nen Reichthümern; beide sind unvollkommen und verschwinden endlich ganz. Der zweite Hauptgedanke ist: In diesem beständigen Wechsel ist es das Beste, man genieße in Fröhlichkeit, so lange man kann, die Güter dieses Lebens. Der dritte, gleichsam vermittelnde Hauptgedanke ist: Die Güter dieses Lebens sind von Gott; als Geschenke Gottes sind sie also zu betrachten und als solche zu genießen; darum fürchte man Gott und halte seine Gebote.

Dabei springt es sogleich in die Augen, daß der theoretische Theil des Buches vom Verfasser nicht als die Hauptsache angesehen seyn will; er will keinen Vortrag halten über die Flüchtigkeit des Irdischen, oder wie Young in seinen Nachtgedanken, uns seinen Unmuth über die Erscheinungen des Lebens darlegen, sondern er will uns belehren, was der Mensch bei der Unbeständigkeit und Flüchtigkeit des ihn Umgebenden ergreifen und festhalten soll, um den Zweck seines Daseyns zu erreichen. Der praktische Theil ist die Hauptsache. Wir haben demnach im Koheleth die Lebensphilosophie eines Hebräers, wie sie sich auch in den Werken der größten morgenländischen Dichter, wie eines Hafis und Saadi (1), und in dem schönen Buche Cicero's de senectute ausdrückt; und die Summe der Lebensphilosophie Koheleths ist: Weil unter der Sonne alles flüchtig und vergänglich und nichts vollkommen ist, so genieße froh die Gegenwart, bevor dich der Tod ereilt. Diese Lebensphilosophie unterscheidet sich aber wesentlich von der in den genannten Werken durch den hohen ethischen Geist, der sie durchdringt, und durch die Zurückführung des dem Menschen hienieden unerreichbaren Glückes auf Gott, den Urquell alles Trostes und aller Zufriedenheit.

Mehr oder weniger verschieden dachten die frühern Gelehrten über Sinn und Zweck des Predigers. Die Eitelkeit aller menschlichen Dinge und Bestrebungen darzulegen, sey die Tendenz des Buches, behaupten Dathe, van der Palm und Herder (2). Für

(1) Wiener Jahrbücher der Literat. 1821. Bd. XIV. S. 126.

(2) Dathe in der Einleitung zu seiner lat. Uebersetzung des Buchs. 1780. — Van der Palm: Ecclesiastes philologicae et criticae illustratus Lugd. Bat. 1784. — Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Br. XI.

ein Sittenbuch, in der Absicht geschrieben, die Menschen zu bessern und zur Furcht Gottes anzuhalten, halten den Prediger Desvoeux, Michaelis und Spohn ('). Kleuter und Zirkel finden in demselben eine Anweisung zur Erreichung wahrer Glückseligkeit ('). Jacobi, Döderlein und Seiler halten dafür, Koheleth habe durch die trübe Schilderung der Eitelkeit aller Dinge seine Leser zum Hinblick auf das künftige Leben bestimmen wollen ('). Zahn glaubt, aus dem Inhalte des Buches schließen zu dürfen, der Verfasser habe die Absicht gehabt, die Menschen von ihrer Unruhe und Unzufriedenheit zu heilen, und sie ein weises, gleichmüthiges Betragen zu lehren ('). Umbreit sieht in dem Buche eine philosophische Untersuchung über das höchste Gut, in der Absicht angestellt, zu zeigen, daß der Mensch dasselbe auf der Erde nie erreichen könne (').

Offenbar haben mehrere dieser Erklärungen ihren Grund in der scheinbaren Anstößigkeit gewisser Behauptungen im Buche, und sollten dazu dienen, dieselbe zu verdecken und das Ansehen zu erhalten, welches einem kanonischen Buche gebührt. Und der Zweifel, ob das Buch den ehrenvollen Platz, den es einnimmt, verdiene, ist nicht neu. Schon in frühen Zeiten trugen gelehrte Juden darauf an, das Buch aus der Sammlung der heiligen

(1) Desvoeux, philosophischer und krit. Versuch über den Prediger. Halle 1764. 4. — J. D. Michaelis, poetischer Entwurf der Gedanken des Predigerbuchs Salomons. 1762. — Spohn, der Prediger Salomo aus dem Hebräischen aufs neue übersetzt und mit krit. Anmerk. begleitet. Leipzig 1785. 8.

(2) Kleuter, Salomo's Schriften. Erster Theil, welcher den Prediger enthält. Lpz. 1777. 8. — Zirkel, der Prediger Salomon. Ein Lesebuch für den jungen Weltbürger, übersetzt und erklärt. Würzburg, 1792. 8.

(3) Jacobi, das von seinen Vorwürfen gerettete Predigerbuch Salomo's, Jelle 1799. 8. — Döderlein, Salomons Prediger und hohes Lied, neu übersetzt. Jena, 1783. 8. — Seiler, das größere biblische Erbauungsbuch. Erlangen, 1791. Th. VI.

(4) Einleit. II. 3. S. 845.

(5) Umbreit, Coheleth Scepticus de summo bono. Göttingen, 1820. 8. Ueber andere Erklärungen anderer Gelehrten vgl. eben dieses Buch S. 2.

Bücher zu entfernen (¹); und auch christliche Lehrer stießen sich an den Lehren desselben (²).

Enthält denn das Buch wirklich anstößige Lehren? Ich kann sie nicht finden. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus: der Mensch ist zur Glückseligkeit geboren; er darf und soll also darnach streben. Aber wo, wie und in was soll er sie suchen? Auf der Erde, denn was jenseits ist, weiß er nicht. Auf dieser Erde hat aber nichts Bestand, alles ist schnell vorübergehend und vergänglich, wie schon in alter Zeit ein großer Mann geklagt hat (³). Soll er sie in der Weisheit suchen? Weisheit ist mit Kummer und Plage verbunden, und der Ruhm, den man mit ihr gewinnt, ist eitel, denn der Weise wird vergessen wie der Thor. Also bleibt nichts, was man ergreifen könnte, als die irdischen Güter, diese genieße man, denn Gott hat sie zum Gebrauche und zum Genuße gegeben. Was ist hier anstößig? Was in allen Vorträgen der Propheten von Moses bis auf Maleachi als Belohnung der Beobachtung des göttlichen Gesetzes verheißen wird, um was die begeisterten Sänger des hebräischen Volkes zu allen Zeiten gebeten haben, Ueberfluß an irdischen Gütern, darf von diesem nicht gesagt werden: genieße es froh, denn Gott hat es vor dich hingelegt? Diese Aufforderung ist so sehr der Glückseligkeitslehre des alten Bundes angemessen, daß sie in jeder Periode gegeben werden konnte, und nicht erst zu einer Zeit, wo wegen der Trostlosigkeit der Zeiten der Glaube und die Begeisterung erkaltet war, wie man annehmen zu müssen geglaubt hat, um die Betrachtungen unseres Buches begreiflich zu finden.

---

(1) Ajunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoriam duraverunt, et hic liber obliterandus esse videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus: ex hoc uno expitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam dispositionem suam et omnem catalogum suum hoc quasi ἀναγκαῖον coarctaverit et dixerit, finem sermonum suorum auditu esse promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus praecepta faciamus, Hieron. Comment. in Eccles. XII. 13. Vgl. Eichhorn, Einleitung. V. 287.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 288.

(3) Moses im 90ten Psalm.

Eben so wenig können die Stellen III. 19—21. IX. 4—6. befremden, wenn man sie vom Standpunkte des alten Testaments betrachtet, und namentlich so manche Klagen Hiobs damit vergleicht.

#### §. 97. Anlage des Buches.

Die Anlage des Buches ist sehr einfach und kunstlos, wie es die Natur des Inhalts, Betrachtungen über den Lauf der Welt, mit sich bringt. Es ist nicht zu verkennen, daß Einheit im Werke herrscht; aber eine streng geordnete Entwicklung der Ideen, eine logische Durchführung des Hauptthemas, dem Morgenländer überhaupt fremd, ist bei Koheleth nicht anzutreffen. Es finden sich selbst Betrachtungen, welche mit den Hauptsätzen in keiner oder in einer sehr entfernten Verbindung stehen; es sind Lebensregeln eingestreut, die der Zufall herbeigeführt zu haben scheint, und Mahnungen angeknüpft, die man auf den ersten Anblick einem Gegner Koheleths zuschreiben möchte. Aus diesem Grunde haben auch gelehrte Männer eine doppelte Stimme im Buche angenommen, „da Ein Grübler Wahrheit sucht, und in dem Ton seines Ichs meistens damit, daß alles eitel sey, endet: eine andere Stimme aber, in dem Ton des Du, ihn oft unterbricht, ihm das Verwegene seiner Untersuchungen vorhält und meistens damit endet, was zuletzt das Resultat des ganzen Lebens bleibe (1). Aber eine nähere Betrachtung zeigt, daß sich dieses nicht so verhalte, eine Stimme von einer andern nicht unterbrochen und zurecht gewiesen werde, vielmehr alles von Anfang bis zu Ende aus einem Gemüthe und aus einem Munde ströme. Nur milder wird nach und nach die Stimme, heiterer die Ansicht. Der Weise fühlt sich, wie es scheint, erleichtert, nachdem er seine Klage über die Eitelkeit der irdischen Dinge ausgeklagt und endlich etwas aufgefunden hat, was er den Menschen in ihren Mühen zu ihrem Troste darreichen kann. Der Ungezügelter des Meeres, in dem er sich herumgeworfen sieht, scheint nachzulassen; die Wogen, die ihn zu verschlingen drohten, verlieren ihre Furchtbarkeit, nachdem er ein Brett ergriffen hat,

---

(1) Herder in den Briefen, das Studium der Theologie betreffend. Br. XI. Diese hingeworfenen Gedanken Herders spann Eichhorn in den frühern Ausgaben seiner Einleitung auf eine übertriebene Weise aus.

auf welchem er gefahrlos das Land erreichen kann. Diese Erleichterung treibt den düstern Rebel von seinem Auge, und er sieht die Weisheit wieder in ihrem milden Glanze als Trösterin und Helferin der Menschheit; das entlastete Gemüth fühlt sich fähig, weise Lebensregeln zu geben, deren Beobachtung den Genuß der Gegenwart, den er anempfiehlt, erhöht, verebelt und vor Störung sichert. Weil aber auch das Dargebotene dem Gesetze der Vergänglichkeit unterliegt, so bewahrt ihn auch das Gefundene nicht vor Rückfällen in Klagen über das Loos der Menschheit, bis sie endlich mit der Ermahnung verschwinden: Fürchte Gott, und halte seine Gebote.


## §. 98. Name.

Die Betrachtungen, die unser Buch enthält, stellte der weise Sohn Davids, des Königs von Israel, an, welcher uns unter dem Namen Salomo bekannt ist, hier aber קְהִלִּי genannt wird. Gleichwie die Namen Salomo und Jedibja (2 Sam. XII. 25.) wahrscheinlich Beinamen sind, die später wegen gewisser Ereignisse gegeben wurden, so erhielt Salomo auch diesen wegen des Inhalts des Buches. Daß eine Femininform als Mannsname gewählt ist, kann nicht befremden, da im Hebräischen Männernamen mit Femininform und umgekehrt Namen von Weibern mit Maskulinform nicht selten sind; z. B. עֲפָרָה 1 Chron. IV. 14. עֲשֹׂרָה 1 Chron. VII. 33. עֲנַתְחִיָּה 1 Chron. VIII. 24. פְּכֶרֶת Esra II. 57. סָפְרָה Esra II. 55. נְהִיָּה Neh. VII. 57. סְנוּאָה Neh. XI. 9. תְּקֵנָה 2 Kön. XXII. 14. תְּנַחֲמָה 2 Kön. XXV. 23 u. a. Beispiele der zweiten Art sind: אֲבִנְיָה 1 Sam. XXV. 3. שָׂרִי 1 Mos. XI. 29. f. תְּחַפְּזִים 1 Kön. XI. 19. Die beiden Namen סָפְרָה und סְנוּאָה kommen mit dem Artikel vor und dienen als Analogien von תְּקֵנָה XII. 8. Im Arabischen finden sich viele Wörter mit Femininform und Maskulinbedeutung<sup>(1)</sup>. Findet sich קְהִלִּי auch einmal mit dem Verbum im weiblichen Geschlecht, VII. 27., so richtete sich das Zeitwort nach seiner weiblichen Form.

(1) Zahn a. a. O. S. 828. Gesenius im größern hebr. deutschen Handwörterbuche. II. 1306. Hottinger, Smegma orientale. C. VIII. p. 112.



Haben wir nun auch die Form des Wortes gerechtfertigt, so kennen wir doch die Bedeutung desselben noch nicht. Da treten uns aber so viele und so verschiedene Erklärungen entgegen, daß es sogleich klar wird, wie wenig hier auf Gewißheit zu rechnen ist. Die Siebenzig übersetzen das Wort durch ἐκκλησιαστὴς Versammler, oder vielmehr, wie Hieronymus diesen Ausdruck erklärt, Redner vor der Versammlung, concionator (<sup>1</sup>) Nichts anderes drückt παροιμιαστὴς aus, wie Symmachus das hebräische Wort übersetzt. Hugo Grotius versteht unter רִבְרִיב einen Sammler, nämlich von Aussprüchen weiser Männer, wie auch Aquila das Wort genommen zu haben scheint, indem er συναθροιστὴς übersetzt. Döderlein und Nachtigall nehmen Koheleth in der Bedeutung „Versammlung“ d. i. von Weisen; diese denken nämlich an eine Art von Akademie unter dem Vorstände Salomo's, deren Disputationen in unserm Buche niedergelegt seyen. Eine andere Deutung versuchte Coccejus, dem Augusti beigestimmt hat; er nahm רִבְרִיב als Particip Dual (mit weggeworfenem ם) und übersetzte: „der Versammelte, d. i. der zu seinen Vätern Versammelte“, so daß wir im Buche die Rede des Schattens Salomo's zu vernehmen hätten. Kaiser, welcher das Buch für ein historisches Lehrgedicht hält, nimmt Koheleth in ähnlichem Sinne, nämlich als Stimme der verstorbenen Könige von Juda. Schmid leitet den hebräischen Ausdruck aus dem

arabischen Dialekte ab, in welchem  exaruit entis, pec. ex multa spiritali exercitatione, V. lente incessit, debili et infirmo statu fuit, bedeutet, und übersetzt רִבְרִיב durch „lebensmüder Weiser“, wie Salomo sich genannt habe, weil er am Ende seines Lebens seine Betrachtungen über den Lauf der Welt niedergeschrieben habe.

Unter diesen verschiedenen Deutungen ist die erste die wahrscheinstichste, einmal, weil sie dem Inhalte des Buches am besten entspricht; dann weil sie die Alexandriner wahrscheinlich in alten Uebersetzungen gefunden haben, denn wer den Charakter ihrer

---

(2) Ἐκκλησιαστὴς graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam congregat: quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum, et sermo ejus non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. Hieron. in Comment. in Eccl. I. 1.

Uebersetzung kennt, wird kaum glauben, daß sie jene Deutung aus dem Inhalte abstrahirt haben (1).

### §. 99. Verfasser und Zeitalter.

Koheleth, der uns seine Betrachtungen über den Unbestand der irdischen Dinge mittheilt, nennt sich selbst den Sohn und Nachfolger Davids, des Königs von Juda; und wer war besser geeignet, solche Betrachtungen anzustellen, als Salomo, der vom Glück überschüttet, wie keiner, auch die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit desselben erfahren hat, wie keiner? Nie entstand daher weder unter den Juden noch unter den Christen der geringste Zweifel, daß Salomo der Verfasser des Predigers sey, bis man in den neuern Zeiten plötzlich anderer Ansicht wurde. Man fand nämlich, daß weder Salomo noch einer seiner Zeitgenossen so sprechen und so schreiben konnte, wie der Verfasser des Koheleth gesprochen und geschrieben hat. Wir kennen aus den Gesängen Davids und aus den Weissagungen der frühern Propheten den Charakter und den Geist der hebräischen Literatur, und die Sprache, in welcher die Gelehrten während einer Periode von etwa dreihundert Jahren, in welcher die Regierungszeit Salomo's der glänzendste Punkt war, gesprochen und geschrieben haben; ja wir kennen selbst die Sprache Salomo's, seine Spruchsammlung ist in unsern Händen.

Wäre nun der Prediger ein Werk Salomos, so müßte sich in demselben die Sprache Salomos wieder finden; wir können höchstens zugeben, daß die poetische Diction der Sprüche im prosaischen Werke seltener, oder der Vortrag wegen höhern Alters des Verfassers etwa breiter, gedehnter oder matter sey. Prüfen wir aber die Diction im Prediger, so finden wir nicht nur, daß sie mit der salomonischen oder der seiner Zeit nichts gemein hat, sondern daß sie noch unter der Sprache der Werke nach dem Exil ist. Es findet sich nicht nur hier und da ein Chaldäismus, wie dies auch bei andern biblischen Schriften der Fall ist, sondern der Sprachgebrauch in diesem Buche ist von Anfang bis zu Ende entartet, fremd und selbst dem rabbinisch-aramäischen

(1) Ueber die verschiedenen Deutungen des Wortes קהלת s. Dindorf: *quomodo nomen Koheleth Salomoni tribuatur?* Lips. 1791. — Umbreit, *Koheleth Scepticus* etc. p. 74.

sch annähernd. Aramäisch ist der häufige Gebrauch des Particips, die Menge von Fürwörtern, das so oft wiederkehrende ו statt אשר; rein chaldäische, in den hebräischen Sprachgebrauch nie aufgenommene Wörter sind: רָבַב I. 2., כָּבַר I. 10. II. 12. 16. III. 15. אַ., בְּשֶׁרוֹן II. 21. IV. 4. V. 10., בֶּשֶׁר X. 10. XI. 6. (aber auch Esther VIII. 5.), פֶּשֶׁר VIII. 1., בִּטָּל XII. 3., גִּיבַץ X. 8., פְּרָגָם VIII. 11. (auch Esth. I. 20.), עֲנִין I. 8. II. 26. IV. 8. א. (1).

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß Salomo diese Schrift nicht verfaßt hat, sondern daß er nur durch eine Fiction redend eingeführt ist. Wie Cicero seine Betrachtungen über das Alter dem berühmten und glücklichen Greise Cato in den Mund gelegt hat, so hat auch der Verfasser des Predigers seine Betrachtungen in den Mund Salomos gelegt, nicht nur, weil dieser von den Gütern der Erde übersättigte König am besten über die Hinfälligkeit der irdischen Dinge urtheilen und sein Wort Aufmerksamkeit zu erregen geeignet war, sondern auch durch Spruchweisheit, von welcher auch unser Buch eine Frucht ist, sich berühmt gemacht hatte. Auch hat der Verfasser die Fiction gar nicht verdeckt, wie aus der Benennung des Buches, aus der Einführung Salomos I. 12. II. 7., dem Abtreten desselben und dem Eintritte des Verfassers selbst im Epiloge XII. 9 — 14. erhellet. a)

So angenehm es nun wäre, wenn wir über den wahren Verfasser etwas Näheres bestimmen könnten, indem dadurch über das Buch ein erwünschtes Licht verbreitet würde, so müssen wir doch gänzlich darauf verzichten, in dieser Beziehung auch nur eine Vermuthung wagen zu wollen. Das Zeitalter des Buches betreffend, so ist so viel mit Sicherheit anzunehmen, daß es erst geraume Zeit nach dem Exil verfaßt worden ist.

---

(1) Da diese Wörter dem Koheleth größtentheils eigenthümlich sind, und meistens als solche bezeichnet werden, die dem spätern, namentlich chaldäischen und selbst rabbinischen Sprachgebrauche angehören (vgl. Zahn, Einleitung. II. 847 f. — Eichhorn, Einleitung. V. 264 ff. — de Wette, Einleitung. S. 393.), so hielt ich sie unbedenklich für die vom Verfasser gemeinten, und füllte damit die Lücke aus, die hier das Manuscript darbot. Ein genügender Beweis für spätere Abfassung scheinen sie jedoch so wenig zu sein, als überhaupt dasjenige, was aus der Sprache und Darstellung für eine solche gefolgert wird. H.

Joh. E. Schmidt und Jahn setzen die Abfassung des Buchs in die Zeit vor dem Exil, weil nach ihrer Meinung die Belehrungen (VIII. 2. X. 4—15. 16—20. vgl. m. IV. 13—17.), dem Könige wegen des geleisteten Eides zu gehorchen, und nichts zu unternehmen, wenn ein unfähiger, thörichter oder grausamer Regent auf dem Throne sitze, oder wenn der König Thoren und Sklaven zu hohen Ehren erhebe, und Reiche und Edle zurücksetze, auch den König in keinem Falle zu lästern, viel besser auf die Zeiten vor der Gefangenschaft, in welchen die Hebräer noch eigene Könige hatten, als auf die Zeiten nach derselben passen, wo sie anfangs unter persischer, hernach unter griechisch-ägyptischer, endlich unter griechisch-syrischer Herrschaft standen, und während dieses politischen Zustandes bis auf Antiochus Epiphanes sehr getreue Unterthanen waren, folglich solcher Ermahnungen nicht bedurften, und schon wegen ihrer Schwäche und Zerstreuung jeden Gedanken an Empörung aufgeben mußten (¹).

Ganz das Gegentheil scheint mir aus jenen Belehrungen hervorzugehen. Nicht gegen Fürsten aus dem Geschlechte Davids, gegen die Gesalbten Jehovas waren Lästerungen, meuterische Unternehmungen u. s. w. so leicht zu befürchten, wie gegen fremde Herrscher, welche jeder patriotisch gesinnte Jude für Usurpatoren und Tyrannen hielt. Passiver Gehorsam, äußerliche Treue, die uns die Geschichte melden soll, schließt den Ingrimm nicht aus, den man in der Brust trug, oder geheime Conspirationen, die früh oder spät in Empörungen ausbrechen konnten, wie sie denn auch wirklich endlich ausgebrochen sind. — Physische Schwäche wird selten berechnet, wenn Rational- und Religionshaß diejenigen endlich hinreißt, welche sich von ihren Regenten zertreten und vernichtet glauben, zumal, wenn der Schwache Hilfe zu finden glaubt, sobald er seinen Arm erhebt, wie die Juden in den stürmischen Zeiten, welche auf die Regierung des Ferres folgten. ²)

Zirkel setzt das Buch in die Zeit nach Antiochus Epiphanes, weil er in demselben Graciömen und Anspielungen auf die Lehrsätze

---

(1) J. E. Chr. Schmidt: Salomos Prediger oder Koheleth's Lehren: Versuch einer neuen Uebersetzung und richtigern Erklärung. Gießen, 1794 S. — Jahn, a. a. D.

der Phariseer und Sadducäer zu erweisen glaubte. Keines von beiden findet sich jedoch in dem Buche, wie längst bewiesen worden ist.

a) Diese Stellen könnte man etwa mit de Wette (1) so verstehen, wie hier geschieht, wenn die nicht-salomonische Abfassung des Buches, abgesehen von denselben, vollständig bewiesen wäre; so lang aber dieses nicht der Fall ist, erscheinen sie als Beweise für salomonische Abfassung, weil sich in ihnen der Verf. als König Salomo bezeichnet. Wenn man z. B. beim Pentateuch auch darin einen Beweis für mosaische Abfassung findet, daß der Verf. sich als Moses bezeichnet, so wird man auch beim Buche Koheleth darin, daß der Verf. sich Salomo nennt, einen Beweis für salomonische Abfassung finden müssen. Zwar soll im Epilog (XII. 9—14.) Salomo ab- und der Verf. selbst eintreten; allein einen andern Beweis dafür wird man doch nicht vorbringen können, als daß dort von Koheleth in der dritten Person geredet wird, wie z. B. auch I. 2. VII. 27. Daß aber dieses von Koheleth selbst geschehen könne, und Koheleth eben als Salomo gelten wolle, wird keiner Bemerkung bedürfen. Wenn sodann noch andere Stellen, wo Koheleth in der ersten Person von sich redet, wie I. 12. 16. II. 4 ff. VII. 15., als Einführung Salomo's durch einen andern angesehen werden, so geschieht dieß nicht mit hinreichendem Grund, weil in solchen Stellen nur die Rede Salomo's angeführt wird, wie er sie gesprochen, und dieß doch wohl wenigstens eben so gut von Salomo selbst, als von einem andern geschehen konnte. Sagt doch auch de Wette: „Dem Buchstaben nach schreibt sich das Buch selbst dem Salomo zu“ (2). In diesem Falle aber ist klar, daß man nicht vom Buchstaben abgehen darf, um dadurch einen Beweisgrund zu gewinnen gegen das, was der Buchstabe sagt.

b) Daß selbst solche, die das Buch dem Salomo absprechen und in ziemlich späte Zeit versetzen, die Ermahnungen zur Unterwürfigkeit gegen den König in der nachexilischen Zeit unpassend finden, dürfte wenigstens so viel beweisen, daß die vermeintliche Angemessenheit des Inhaltes zu den nachexilischen Verhältnissen jedenfalls nicht so augenfällig und unlängbar sei, daß sie als Beweis für nachexilische Abfassung gelten könnte. Wie es aber auch

(1) Einleitung S. 392 f.

(2) Ebend.

mit dieser Angemessenheit stehen möge, so kann man wenigstens für die vorerilische Zeit solche Ermahnungen nicht für überflüssig halten, wenn man sich z. B. an die Lästerungen Simei's gegen David erinnert, oder an die Absalom'sche Empörung, oder an den anführerischen Versuch Jerobeam's gegen Salomo, oder an den Abfall der zehn Stämme von dem Davidischen Könighause, oder an die Verschwörung gegen Amasia und dessen Ermordung zu Lachisch, oder an die Verschwörung gegen Amon und dessen Ermordung in seinem Palaste. Wenn man daher auch zugeben muß, daß die Stellen, auf die man sich hier bezieht, den nachexilischen Verhältnissen nicht gerade unangemessen wären, so kann man andererseits doch auch nicht läugnen, daß sie auf die vorerilischen sich ebenso gut beziehen können.

Sofort bleibt als Hauptgrund für eine nachexilische und jedenfalls nicht-salomonische Abfassung nur noch die Beschaffenheit der Sprache übrig. Wie unsicher aber in derartigen Fällen der bloß sprachliche Beweis sei, wird nach allem Bisherigen kaum noch einer Erinnerung bedürfen. Je ausgezeichneteter und geistreicher der durch die Ueberlieferung bezeichnete Verfasser bestimmter Schriften ist, um so mehr wird man absichtliche oder zufällige Mannigfaltigkeit der Darstellung erwarten und um so vorsichtiger sein müssen bei Folgerungen aus sprachlichen Erscheinungen gegen die Aussage der Ueberlieferung. Allerdings kommt Einzelnes, was dem Koheleth eigen ist, besonders in spätern Büchern vor; allein dasselbe ist auch bei andern erwiesener Maassen sehr alten Schriften, wie z. B. dem Liede der Debora, der Fall. Zudem hat eine jener Eigenthümlichkeiten, die am meisten betont werden, der häufige Gebrauch des Partic., ihren Grund in dem besprochenen Gegenstande, sofern sie ganz richtig besonders da vorkommt, wo vom stets sich wiederholenden Kreislauf der Dinge und überhaupt solchen Gegenständen die Rede ist, bei denen eine gewisse Wiederholung oder stets gleichartige Erscheinungsweise auffällt. Wenn aber bei einzelnen Wörtern behauptet wird, sie seien nie in den hebräischen Sprachgebrauch aufgenommen worden, so ist diese Behauptung schon deswegen sehr gewagt, weil uns zur Beantwortung dießfälliger Fragen so äußerst wenige schriftliche Documente zu Gebote stehen, daß sich eine irgend sichere Entscheidung darauf unmöglich gründen läßt.

Hat nun aber das Gesagte seine Mächtigkeit, so scheint man keinen genügenden Grund mehr zu haben, die Angabe der Ueberschrift und einzelne Stellen im Buche selbst, welche Salomo als Verfasser bezeichnen, für unrichtig oder bloße Fiction zu erklären; zumal da man doch zugeben muß, daß Betrachtungen, wie sie in dem Buche vorkommen, sich für Salomo am besten schicken und von ihm am ehesten erwartet werden können.

---

## Druckfehler.

---

Seite	Zeile	statt	zu lesen
13	11	v. o. das Stück	des Stückes
18	10	v. o. Anstand	Umstand
28	21	v. o. ihres	ihrer
31	21	v. o. Weissagungen	Weissagungen
41	14	v. o. Acha's	Achas'
58	5	v. o. LII.	LI.
72	5	v. o. wehen	welchen
75	12	v. u. Geschichte	Gefichte
78	18	v. o. Reichen	Reiche
102	7	v. u. das	daß
105	17	v. o. lassen	legen
113	7	v. o. das	daß
146	17	v. o. Amos's	Amos'
182	12	v. o. Mesopotanien	Mesopotamien
199	15	v. u. daß	das
215	18	v. o. einma	einmal

---







**Historisch-kritische  
Einleitung**  
in die  
heiligen Schriften  
des  
**alten Testaments**

von  
**Dr. J. G. Herbst,**  
ordentlichem öffentlichen Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

Nach des Verfassers Tode  
vervollständigt und herausgegeben

von  
**Dr. B. Welte,**  
ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

**Zweiter Theil.**  
**Specielle Einleitung.**

---

**Dritte Abtheilung.**  
**Die deuterokanonischen Bücher.**

---

**Freiburg im Breisgau,**  
**Herder'sche Verlagsbuchhandlung.**

**1844.**

**Specielle Einleitung**

in die

**deuterokanonischen Bücher**

des

**alten Testaments**

von

**Dr. S. Welte,**

ordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

---

**Freiburg im Breisgau,**

**Herder'sche Verlagsbuchhandlung.**

**1844.**



## V o r r e d e.

---

Indem ich endlich die specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher, als letzte Abtheilung der Herbst'schen Einleitung in's A. T., dem Publikum übergeben kann, habe ich nur wenige Bemerkungen vorauszuschicken.

Zuvörderst muß ich in Erinnerung bringen, was schon in den Vorreden zum ersten und dritten Bande gesagt wurde, daß unter den Herbst'schen Manuscripten keine Vorarbeiten für diese Abtheilung sich vorfanden, und somit deren Ausarbeitung durchweg mir allein oblag.

Wenn ich mir dabei zuweilen eine größere Ausführlichkeit erlaubte, als man vielleicht nach den zwei vorausgegangenen Abtheilungen der speciellen Einleitung erwarten mochte, so war es nur die Rücksicht auf die bisherige Behandlungsweise der Sache, die mich dazu veranlaßte. Es haben nämlich die alttestamentlichen Einleitungsschriften

seit geraumer Zeit die deuterokanonischen Bücher ziemlich vernachlässigt, die katholischen auffallender Weise fast noch mehr als die protestantischen. Selbst Zahn hat in seiner ausführlichen Einleitung den deuterokanonischen Büchern nur einen sehr beschränkten Raum gegönnt, und seine Erörterungen über dieselben dürfen wohl als die schwächste Seite seiner Einleitung bezeichnet werden. Ueber den historischen Charakter des ersten Buches der Makkabäer z. B. sagt er gar nichts, über den des zweiten nur Weniges und ungenügendes, beim Buche Tobia erklärt er geradezu, er habe keinen Beruf, sich in den Streit über den historischen Charakter einzulassen, und in gleicher Weise lehnt er eine Würdigung der Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit des Buches Judith von vornherein ab. Auch die bei einigen Büchern auffallende Verschiedenheit der Texte und deren gegenseitiges Verhältniß bespricht er nur ganz kurz und ungenügend, obwohl von diesem Punkte aus mehrfach gegen die Kanonicität argumentirt worden ist, und die Beantwortung einzelner kritischer Hauptfragen theilweise auch davon abhängt, welchem der verschiedenen Texte man den Vorzug gebe. Zahn's Nachfolger, Baber und Ademann, haben zwar zuweilen besser gesehen als ihr Vorgänger, aber ihre introductorischen Lehrbücher sind schon viel zu compendiös angelegt, als daß sie sich bei Gegenständen der vorberührten Art in ausführliche Untersuchungen hätten einlassen können. Es schien daher nöthig, solche wenigstens zu versuchen und damit eben jene Seiten der deuterokanonischen Bücher sorgfältiger zu beleuchten, gegen welche immer die meisten und stärksten Angriffe gerichtet werden.

Sollte dabei zuweilen auf alte Einwendungen zu viele Rücksicht genommen zu sein scheinen, so glaube ich wenigstens auf Nachsicht rechnen zu dürfen; denn das Alte ist hier nicht immer auch das Beraltete, vielmehr handelt es sich um Sachen, gegen welche hundert- und tausendjährige Einreden, ohne viel Rücksicht auf Grundlage und Gehalt, immer neu aufgefrischt werden, wenn sich nur erwünschte Wirkung davon erwarten läßt. Ich glaubte daher, öfters auch ältere, wenn gleich bereits abgewiesene Einreden wieder berühren zu sollen, wenn dieselben manchen neuern zur Quelle dienten, oder von neuern Gelehrten geradezu wiederholt wurden, oder überhaupt einige Bedeutung zu haben und noch nicht befriedigend widerlegt zu sein schienen.

Daß die Frage nach der Kanonicität, die sonst in speciellen Einleitungen bei jedem einzelnen Buche beantwortet zu werden pflegt, mit Ausnahme eines einzigen Falles, überall unberührt geblieben ist, wird schwerlich befremden können. Der traditionelle Beweis für die Kanonicität unserer Bücher ist in der allgemeinen Einleitung geführt und damit zugleich auch die vielfache Einsprache gegen dieselbe beseitigt worden. Die Folgerungen aber, die man hier aus der angeblichen Unsicherheit und Verderbtheit der Texte, aus den geschichtswidrigen Angaben und Nachrichten und den irrthümlichen Vorstellungen und Lehren gegen die Kanonicität gezogen hat, werden ihre beste Erledigung eben darin finden, daß die Grundlosigkeit solcher Vorwürfe nachgewiesen wird.

Die apokryphischen Bücher glaubte ich nicht berücksichtigen zu sollen, selbst diejenigen nicht, welche von einzelnen Kirchenvätern mitunter wie kanonische gebraucht worden



sind. Wenn der hl. Hieronymus mit Recht sagen konnte: *Apocrypha nescit Ecclesia* (Apol. adv. Ruff. lib. II.), und: *Quid enim necesse est in manus sumere, quod Ecclesia non recipit* (Adv. Vigilant.); so scheint in einer Einleitung in die kanonischen Bücher der Kirche hinsichtlich der Apokryphen dasjenige zu genügen, was bereits in der allgemeinen Einleitung über sie gesagt worden ist.

---

# Inhalt.

---

## Dritte Abtheilung der speciellen Einleitung.

### Die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments.

	Seite
Vorbemerkung . . . . .	1

#### Erstes Kapitel.

##### Das erste Buch der Makkabäer.

§. 1. Inhalt und Benennung . . . . .	2
§. 2. Ursprache des Buches. Alter des griechischen Textes . . . . .	10
§. 3. Verfasser und Zeitalter . . . . .	15
§. 4. Quellen . . . . .	18
§. 5. Glaubwürdigkeit . . . . .	21
§. 6. Alte Uebersetzungen . . . . .	25

#### Zweites Kapitel.

##### Das zweite Buch der Makkabäer.

§. 7. Theile und Inhalt . . . . .	27
§. 8. Ursprache . . . . .	31
§. 9. Zeitalter und Verfasser . . . . .	33
§. 10. Quellen . . . . .	36
§. 11. Echtheit . . . . .	39
§. 12. Glaubwürdigkeit . . . . .	49
§. 13. Fortsetzung . . . . .	52
§. 14. Alte Uebersetzungen . . . . .	63

### Drittes Kapitel. Das Buch Tobia.

§. 15. Name und Inhalt	65
§. 16. Verschiedene Texte und ihr gegenseitiges Verhältniß	68
§. 17. Urtext und Surrogat desselben	72
§. 18. Zeitalter und Verfasser	81
§. 19. Historischer Charakter und Glaubwürdigkeit	84

### Viertes Kapitel. Das Buch Judith.

§. 20. Inhalt	94
§. 21. Sprache	97
§. 22. Verschiedene Texte. Itala und ihr Verhältniß zur alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung	101
§. 23. Fortsetzung. Gegenseitiges Verhältniß der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung. Vorzug des Hebräer	106
§. 24. Verfasser und Zeitalter	110
§. 25. Historischer Charakter. Einwendungen gegen denselben	115
§. 26. Würdigung dieser Einwürfe	119
§. 27. Fortsetzung. Historische und geographische Schwierigkeiten	126

### Fünftes Kapitel. Das Buch Baruch.

§. 28. Inhalt	133
§. 29. Sprache	135
§. 30. Verfasser und Zeitalter	138
§. 31. Echtheit	140
§. 32. Fortsetzung	147
§. 33. Der Brief Jeremia's	152
§. 34. Alte Uebersetzungen	157

### Sechstes Kapitel. Das Buch der Weisheit.

§. 35. Benennung und Inhalt	159
§. 36. Verhältniß des Buches der Weisheit zur alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie	161
§. 37. Einheit des Buches der Weisheit	173
§. 38. Integrität	180
§. 39. Sprache	183
§. 40. Verfasser	187
§. 41. Zeitalter und Zweck	194
§. 42. Historische und didaktische Zuverlässigkeit	198
§. 43. Alte Uebersetzungen	203

## Siebentes Kapitel.

### Das Buch Jesa des Sohnes Sirach's, oder Ecclesiasticus.

§. 44. Benennung und Inhalt . . . . .	203
§. 45. Urtext. Schicksale desselben . . . . .	207
§. 46. Älteste Uebersetzungen. Relativer Werth derselben . . . . .	212
§. 47. Quellen und Zusammensetzung des Buches . . . . .	218
§. 48. Verfasser . . . . .	224
§. 49. Zeitalter . . . . .	228
§. 50. Didaktische Auctorität . . . . .	233
§. 51. Alte Uebersetzungen . . . . .	237

## Achstes Kapitel.

### Deuterokanonische Abschnitte im Buche Daniel.

§. 52. a) Das Gebet Asarja's und der Gesang der drei Jünglinge . . . . .	239
§. 53. b) Geschichte der Susanna . . . . .	245
§. 54. c) Bel und der Drache . . . . .	255

## Neuntes Kapitel.

### Deuterokanonische Abschnitte im Buche Esther.

§. 55. Inhalt und Stellung derselben . . . . .	263
§. 56. Kanonicität . . . . .	265
§. 57. Ursprache . . . . .	267
§. 58. Zeitalter und Verfasser . . . . .	269
§. 59. Werth und Gehalt . . . . .	272
§. 60. Alte Uebersetzungen . . . . .	275

## D r u c k f e h l e r .

---

Seite	Zeile	Statt	zu lesen
45	7 v. u.	βαρβαρον	βαρβαροι
132	9 v. u.	Alia	Alisa
172	11 v. u.	peut-être	peut être
214	8 v. u.	diese	diesen
218	4 v. u.	πάντος	πάντος
223	4 v. u.	sapientales	sapientiales
229	7 v. o.	jüngerer	älteren
—	8 v. o.	älteren	jüngerer
248	16 v. u.	ἀνε βόησε	ἀνεβόησε
261	1 v. u.	ἐτιμι	ἐτιμι
268	6 v. u.	ῥαδιη	ῥαδιη
—	5 v. u.	παρ	παρ

---

## Zweiter Theil.

### Dritte Abtheilung.

#### Die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments.

---

##### Vorbemerkung.

Außer denjenigen Büchern des alten Testaments, welche in den beiden vorausgegangenen Bänden unserer Einleitung besprochen wurden, findet sich im alttestamentlichen Kanon der christlichen Kirche noch eine Anzahl anderer Schriften, welche man die deuterokanonischen zu nennen pflegt. Sie haben das Eigenthümliche, daß sie sämmtlich nur noch in griechischer Sprache erhalten sind, obwohl sie ursprünglich größtentheils hebräisch geschrieben wurden, und daß sie im Ganzen einer jüngern Zeit angehören, als die protokanonischen.

Diese spätere Entstehung und gleichsam nachträgliche Aufnahme in den alttestamentlichen Kanon, und zwar zunächst nur von Seite der griechischen Juden, und daneben die Meinung mancher Gelehrten, daß sie von geringerer Auctorität, als die übrigen, oder geradezu als apokryphisch zu betrachten seien, hat eben jene Benennung „deuterokanonisch“ veranlaßt, die jedoch keineswegs als Ausdruck der kirchlichen Ansicht und Bezeichnung ihrer kirchlichen Stellung anzusehen ist. Es ist vielmehr eine unrichtige Meinung, daß „unsere Kirche dieselben in Schulen und Schriften zu allen Zeiten von den protokanonischen Büchern genau unterschieden und in einen zweiten Kanon gesetzt habe“ (1); denn schon das erste

---

(1) Zahn, Einleitung. II. 887.

vollständige kirchliche Verzeichniß der alttestamentlichen Schriften von der Synode zu Hippo im Jahr 393 hat die deuterokanonischen Bücher keineswegs von den übrigen gesondert und in eine eigene Abtheilung gestellt, sondern denselben vielmehr an verschiedenen Stellen eingereiht, als durchaus gleiche Geltung mit ihnen habend (\*). Und dasselbe ist auch bei den nachfolgenden kirchlichen Verzeichnissen der alttestamentlichen Schriften bis auf die Synode von Trient regelmäßig geschehen, und nur die Verzeichnisse, welche von einzelnen Theologen nach ihrem Gutdünken ohne alle nachfolgende kirchliche Sanction entworfen wurden, haben manchmal die deuterokanonischen Bücher in eine besondere Klasse zusammengestellt und den übrigen nach Art eines Nachtrages gleichsam angehängt (\*\*).

Dem Inhalte nach schließen sich diese Bücher aufs engste an die heilige Literatur des hebräisch-jüdischen Kanons an und wollen sich selbst nur unter dem Gesichtspunkt einer Fortsetzung und Weiterführung desselben betrachten wissen, wie sie denn auch in der That nur jüdisch-theokratische Geschichte und Unterweisung zum Gegenstand haben (\*). Da sie theils historischen, theils poetisch-didaktischen Inhaltes sind, so werden wir bei den nachfolgenden Erörterungen, ähnlich wie bei den protokanonischen Büchern, die historischen vorangehen und die didaktischen nachfolgen lassen, worauf dann jene Abschnitte, die als Erweiterungen und Ergänzungen protokanonischer Bücher erscheinen, füglich den Schluß machen können.

## Erstes Kapitel.

### Das erste Buch der Makkabäer.

#### § 1. Inhalt und Benennung.

Zuerst wird ein kurzer Ueberblick über Alexanders Eroberung, seine letzten Verfügungen und die Theilung seines ausgedehnten

(1) S. Thl. I. S. 40.

(2) Was also John der Kirche zuschreibt, ist nicht von der Kirche gesprochen, sondern nur von einzelnen Theologen, welche sich mit ihr in der fraglichen Hinsicht nicht ganz in Uebereinstimmung zu setzen vermochten.

(3) Vgl. Thl. I. S. 19. 21.

Reichs unter seine Feldherren gegeben (I. 1—9.), und dann sogleich zur Beschreibung der Regierung des Antiochus Epiphanes übergegangen.

Im Jahr 175 v. Chr. erhielt derselbe die Herrschaft über Syrien, wozu auch Palästina gehörte (1), und richtete in letzterem Lande sein Hauptbestreben darauf, die Juden zum Abfall von ihrer Religion und zur Annahme des Götzendienstes zu bewegen. Viele kamen auch seinen Wünschen bereitwillig entgegen; und er konnte daher, als er im J. 169 aus Aegypten über Jerusalem nach Syrien zurückkehrte, gar leicht Anlaß und Gelegenheit finden zur Bedrückung und Mißhandlung der Treugebliebenen. Er benützte dieselbe auch nach Möglichkeit, ließ viele Juden hinhrichten, plünderte den Tempel und nahm die goldenen und silbernen Geräthe und andere Schätze desselben mit sich nach Syrien (I. 10—28).

Zwei Jahre später sandte er einen Steuereinnahmer in die Städte Juda's, der durch Vorspiegelung friedlicher Absichten auch in Jerusalem einzubringen wollte, die Stadt durch Morden und Brennen verwüstete und entvölkerte, ihre Ringmauern zerstörte, auf Zion eine mächtige Festung errichtete und eine starke Besatzung in dieselbe legte, und durch unschuldig vergossenes Blut selbst das Heiligthum entweihte (I. 29—41.). Sofort wurde im ganzen Lande bei Todesstrafe der jüdische Gottesdienst und die Lesung der heiligen Schriften untersagt, statt des heiligen Dienstes im Tempel der Götzdienst eingeführt, und wer den heiligen Bund nicht brechen wollte, hingerichtet (I. 41—64.).

Um diese Zeit floh ein frommer Priester, Namens Mattathias, mit fünf Söhnen aus Jerusalem nach Modein, einer kleinen Stadt, westlich von Jerusalem. Aber auch dorthin kamen die königlichen Beamten, die zum Abfalle zwangen. Mattathias widersetzte sich jedoch ihrem Ansinnen mit allem Nachdrucke, und als befehlsgemäß ein jüdischer Mann vor Aller Augen hinging, um den Götzen zu opfern, erschlug Mattathias denselben am Altare, tödtete zugleich den königlichen Beamten, der ihn zu opfern genöthigt hatte, zerstörte den Altar und floh in das Gebirg, wo

(1) Daß es damals dem ägyptischen Könige unterworfen gewesen sei, folgt nicht aus den Angaben des Polybius (XXVIII.), Josephus (Antiqq. XII. 4. 1.) und Appian (Res Syr. 5.); cf. Hofmann, de bellis ab Antiocho Epiphano adversus Ptolemaeos gestis. Erlang. 1836. p. 5 sqq.



#### 4      Kap. I. Das erste Buch der Makkabäer.

hin ihm viele Gleichgesinnten nachfolgten (II. 1—30.). Als die Kunde davon nach Jerusalem kam, setzten die Anhänger des Königs den Fliehenden nach, griffen an einem Sabbathe eine große Schaar derselben an, und da sie sich an diesem Tage nicht vertheidigen wollten, tödteten sie schonungslos alle bis auf den letzten Mann. Desungeachtet gewann Mattathias immer größern Anhang, zog im Lande umher, zerstörte überall die heidnischen Altäre, ließ die unbeschnittenen Kinder beschneiden, strafte die Uebertreter des Gesetzes und war im Ganzen glücklich in seinen Unternehmungen (II. 31—48.).

Nach kurzer Zeit jedoch starb er (166 v. Chr.), empfahl aber vor seinem Tode noch seinen Sohn Judas, mit dem Beinamen Makkabäus, zum Anführer in den bevorstehenden Religionskriegen, der nachher auch das Vertrauen, das der sterbende Vater in ihn gesetzt hatte, vollkommen rechtfertigte (II. 31. — III. 9.). Zuerst schlug er mit verhältnißmäßig kleiner Macht das wider ihn ziehende große Heer des Apollonius und bald darauf das noch größere des syrischen Feldherrn Seron, so daß sein Name den Heiden ringsum furchtbar wurde, und Antiochus voll Grimm die ganze Heeresmacht seines Reiches aufbot und die Hälfte derselben dem Tysias zur Züchtigung der aufrührerischen Juden übergab, während er mit der andern Hälfte nach Persien zog. Tysias sandte sogleich ein mächtiges Heer unter Anführung des Ptolemäus, Nikanor und Gorgias gegen die Juden. Während jedoch Gorgias allein mit seiner Abtheilung in einem nächtlichen Ueberfall die Juden auf einmal vernichten wollte, zog Judas, der davon Kunde erhalten hatte, mit seinen 3000 Mann, die nicht einmal gehörig bewaffnet waren, gegen das übrige syrische Heer, das noch 35,000 Mann zu Fuß und 6000 Reiter zählte, schlug es durch einen plötzlichen Angriff in die Flucht, kehrte dann schnell gegen Gorgias und zerstreute fast ohne Mühe auch sein Heer in die philistäischen Gegenden (III. 10. — IV. 25.). Damit war aber der Sieg der Juden noch keineswegs entschieden. Denn Tysias zog im folgenden Jahre selbst mit einem Heere von 60,000 Mann zu Fuß und 5000 Reitern gegen die Juden, um sie ganz zu vertilgen. Judas hatte diesem übermächtigen Heere nur 10,000 Mann entgegenzustellen, zog aber desungeachtet dem Tysias nach Bethzur entgegen und erfocht einen so vollständigen Sieg über ihn, daß von seinem syrischen Heere gegen 5000 Mann

umfamen und die übrigen in schneller Flucht Rettung suchten (IV. 26—35.).

Hierauf zog Judas mit den Seinigen nach Jerusalem, schwächte die Besatzung der Burg Akra, reinigte den Tempel, stellte die heiligen Geräthe und den geselligen Gottesdienst wieder her, und brachte am 25ten Chaslev im J. 164 v. Ehr. das erste Opfer dar; feierte sodann acht Tage lang das Fest der Tempelreinigung und verordnete die jährliche Wiederholung dieser Feier. Endlich besetzte er noch den Berg Zion und machte Bethzur zu einer Grenzfestung gegen die Edomiten (IV. 36—61.).

Als die benachbarten Heidenvölker hiervon Kunde erhielten, ergrimten sie wider die Juden und beunruhigten sie durch feindliche Angriffe. Judas hatte schon einige derselben gebemüthigt, als seine Volksgenossen in Gilead ihn gegen einen gewissen Timotheus um Hilfe baten, während die Juden zu Ptolemais, Tyrus und Sidon ebenfalls um Schutz gegen die Bedrückungen der dortigen Heiden flehten. Judas sandte sofort seinen Bruder Simon mit 3000 Mann nach Galiläa und zog selbst an der Spitze von 8000 Mann nach Gilead, wo er die Dränger der Juden in mehreren Schlachten besiegte, ihre bedeutendsten Städte eroberte und die dortigen jüdischen Gefangenen befreite, während sein Bruder im Norden des Landes Ähnliches that. Sodann zog er in die philistäische Niederung, wo kurz zuvor den Seinigen großer Schaden zugefügt worden war, plünderte und verheerte die Städte und zerstörte und verbrannte die Altäre und Gözenbilder (V.).

Als Antiochus noch in Persien, wo ihm seine Unternehmungen schlecht gelangen, von all diesem Kunde erhielt, fiel er in eine schwere Krankheit, an der er auch in kurzer Zeit starb (163 v. Ehr.), nachdem er zuvor noch über seine Härte gegen die Juden Neue bezeugt, und seinen Sohn Antiochus, der von Eysias den Beinamen Eupator erhielt, zum Nachfolger bestimmt hatte (VI. 1—17.). Dieser unternahm bald auf Zureden der abtrünnigen Juden einen bedeutenden Kriegszug gegen Judas, brachte Bethzur in seine Gewalt und belagerte Jerusalem. Auf den Rath des Eysias jedoch hob er diese Belagerung bald wieder auf und sicherte den Juden Frieden und freie Religionsübung zu, ließ aber desungeachtet nach abgeschlossnem Frieden noch die Mauern Jerusalems schleifen, bevor er nach Antiochien zurückkehrte (VI. 18—63.).

Zwar folgte ihm nach kurzer Zeit Demetrios Soter in der Herrschaft über Syrien. Aber auch bei diesem wurden die Makkabäer sogleich durch abtrünnige Juden, namentlich einen gewissen Antimus, der Hoherpriester werden wollte, verläumdet als Aufrührer und Feinde des Königs. Demetrios schickte nun eben diesen Antimus, den er wirklich zum Hohenpriester ernannte, und seinen Feldherren Bacchides an der Spitze eines großen Heeres gegen die Juden. Sie konnten jedoch gegen Judas und seine Anhänger nichts ausrichten und kehrten mit neuen Klagen über dieselben zu Demetrios zurück (VII. 1—25.). Sofort wurde Nikanor mit großer Streitmacht gegen Judas gesendet, aber nach nutzlos versuchter List in zwei Schlachten besiegt und in der zweiten sogar getödtet (VII. 26—50.), worauf Judas mit den Römern ein Bündniß schloß, um die Juden gegen fernere Bedrückungen des Demetrios sicher zu stellen (VIII.). Dieser sandte jedoch nach der Niederlage Nikanor's den Bacchides und Antimus zum zweiten Male gegen die Juden mit einem Heere von 20,000 Mann zu Fuß und 2000 Reitern. Judas hatte nur 3000 Mann um sich, die beim Anblick des überlegenen Feindes mathlos wurden und sich größtentheils zerstreuten, so daß nur 300 Mann bei ihm blieben, mit denen er zwar die Schlacht wagte und anfangs einige Vortheile erkämpfte, aber endlich der Uebermacht unterlag und Schlacht und Leben verlor (IX. 1—22.).

Zu seinem Nachfolger wurde sein Bruder Jonathan gewählt, welcher bald dem überlegenen Heere des Bacchides eine nicht unglückliche Schlacht lieferte, in welcher derselbe 1000 Mann verlor, worauf er sich nach Jerusalem zurückzog, daselbe nebst einigen andern Städten Juda's besetzte und dann nach Antimus' Tode zu Demetrios zurückkehrte. Zwei Jahre später zog er zwar auf Veranlassung der abtrünnigen Juden aufs Neue gegen Jonathan, war aber unglücklich, und ließ eine Menge von jenen tödten, die ihm dazu gerathen, und schloß Frieden mit Jonathan, dessen Macht immer größer wurde (IX. 58—73.).

Als sodann im J. 152 der Krieg zwischen Demetrios und Alexander Belas um die syrische Krone begann, suchten beide Jonathan's Freundschaft, der bei dieser Gelegenheit als Hoherpriester und Fürst der Juden feierlich anerkannt wurde (X. 1—47.). Alexander, der in Folge jenes Krieges König von Syrien wurde, zeichnete ihn später mit großen Ehren aus, weil er das

wider ihn ziehende Heer des Apollonius geschlagen (X. 48—53.). Aber auch Demetrius selbst, der nach Kurzem mit Hülfe des ägyptischen Königs die syrische Krone erhielt, bewies sich anfangs freundlich gegen Jonathan, bestätigte ihn in seiner bisherigen Stellung und ließ die Besatzung aus Jerusalem und den jüdischen Festungen abziehen, verlangte aber dafür bei einer aufgebrochenen Empörung zu Antiochien Hülfe von Jonathan, die dieser auch mit dem glücklichsten Erfolge leistete (XI. 1 — 48.). Desungeachtet besündete und bedrängte ihn nachher Demetrius auf alle Weise; jedoch nicht lange, denn Tryphon wußte bald den Sohn Alexander's, Antiochus, der auch gegen Jonathan sich sehr freundlich bewies, auf den syrischen Thron zu erheben (XI. 49—59.). Jonathan demüthigte nun noch, in Verbindung mit seinem Bruder Simon, die Abtrünnigen aus seinem Volke, erneuerte das von Judas geschlossene Bündniß mit den Römern, schloß ein anderes mit den Spartanern, siegte über die Heere des Demetrius, schlug die arabischen Zeebedäer und kehrte nach Jerusalem zurück und befestigte es (XI. 60.—XII. 37.). Inzwischen suchte Tryphon statt des Antiochus die Herrschaft an sich zu bringen, bemächtigte sich auf hinterlistige Weise des Jonathan, zog dann mit einem starken Heere gegen die Juden, die inzwischen den Simon zum Anführer gewählt hatten, mußte aber, ohne viel gegen sie ausgerichtet zu haben, wieder in sein Land zurückkehren. Unterwegs aber tödtete er den Jonathan, und nachher den König Antiochus selbst, und setzte sich die syrische Krone auf (XII. 38—XIII. 32.). Simon stellte inzwischen die jüdischen Festungen wieder in guten Zustand, und fertigte eine Gesandtschaft an König Demetrius ab mit der Bitte, das Land von den Bedrückungen des Tryphon zu befreien. Demetrius gewährte die Bitte und schloß Freundschaft mit ihm (I. 142), und von jetzt an beginnt die Unabhängigkeit der Juden. Simon eroberte sofort noch Gaza und reinigte die Burg zu Jerusalem von der fremden Besatzung (XIII. 38—53.). Darauf war seine Regierung eine Zeit lang ruhig und glücklich. Die Römer und Spartaner erneuerten das frühere Bündniß, und das jüdische Volk bezeugte in einem öffentlichen Denkmale die Wohlthätigkeit seiner Regierung (XIV.). Inzwischen war Demetrius in persische Gefangenschaft gerathen und sein Sohn Antiochus auf den syrischen Thron gestiegen, der anfangs mit Simon Freundschaft und Bündniß schloß und seine

## 8 Kap. I. Das erste Buch der Makkabäer.

Herrschaft über Judäa anerkannte, bald aber seinen Bund brach und von Simon die Herausgabe mehrerer Städte, wie Joppe, Gazara und selbst der Burg von Jerusalem forderte. Als Simon diese Forderung abwies, sandte Antiochus den Krenobäus mit einem großen Heere gegen die Juden (XV.), der aber von den beiden Söhnen Simons, Johannes und Judas, gänzlich geschlagen wurde (XVI. 1—10.).

Bald darauf bereiste Simon sein Land, um dessen Zustände und Bedürfnisse genauer kennen zu lernen, und kam unter anderm auch nach Jericho, wo sich sein Schwiegersohn Ptolemäus befand. Dieser nahm ihn sammt seinen beiden Söhnen, Judas und Mattathias, zwar freundlich auf und bewirthete sie mit einem ansehnlichen Gastmahle, fiel aber nach der Mahlzeit plötzlich über sie her, tödtete sie und verlangte sofort vom König militärische Hilfe und die Herrschaft über das Land. Sein Plan wurde jedoch durch Johannes, den dritten Sohn Simon's, vereitelt, der nachher seinem Vater im Hohenprießterthum nachfolgte (XVI. 11 — 24.).

Was den Namen Makkabäer betrifft, welchen die Helden dieser Geschichte führen, so war derselbe, wie aus 1 Makk. II. 4. 66. deutlich erhellt, ursprünglich Beiname des dritten Sohnes des Mattathias, der Judas hieß. Später wurde aber derselbe allen denjenigen Juden gegeben, welche zur Zeit der syrischen Herrschaft der väterlichen Religion getreu blieben, und nöthigen Falls für dieselbe Blut und Leben zu opfern bereit waren. Ueber die Bedeutung des Namens sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Unter die unhaltbarsten gehört wohl die neueste, obgleich sehr zuversichtlich ausgesprochene, daß מַכַּבִּי eine rabbinische Abbréviatur sei für מַתְתִּיָּה בֶּן־יִוחָנָן<sup>(1)</sup>; in diesem Falle wäre das Wort nur Bezeichnung des Mattathias und konnte nicht von ihm selbst seinem Sohne Judas als Beiname gegeben werden (II. 66.), nichts davon zu sagen, daß כ in Griechischen durch κ ausgedrückt worden wäre, und ohnehin solche Abbréviaturen für die Zeit der Makkabäer unerweislich und unwahrscheinlich sind<sup>(2)</sup>. Aus letzterem Grunde ist auch die Meinung

(1) Delitzsch, zur Geschichte der jüdischen Poesie. Leipzig. 1836. S. 28.

(2) Vgl. Winer, biblisches Realwörterbuch. I. 745. Wenn auch Delitzsch's Versicherung, daß die Semara immer מַכַּבִּי schreibe, vollkommen

verdächtig, daß Judas auf seine Fahne die Buchstaben מַכְבִּי als Abbreviatur von מִי־כִמְכָה בְּאֵלֶם יְהוָה (2 Mos. XV. 11.) geschrieben und daraus sich für ihn dann der Beiname Makkabaios (מַכְבִּי) gebildet habe; ohnehin hat er zufolge der Erzählung diesen Namen schon bei Lebzeiten des Mattathias gehabt (II. 66), und somit früher als er Anführer im Krieg geworden. Kaum Erwähnung verdient die Ansicht, daß מַכְבִּי ein Zahlzeichen sei: מ = 40, כ = 20, ב = 2, י = 10, und auf die 70 Namen Gottes sich beziehe, oder daß dieselben Buchstaben Abbreviatur seien von מלחמה כוח ביהודה (belli vis in Juda), was schon der hebr. Grammatik zuwider wäre <sup>(1)</sup>. Auch die Meinung des Crusius, daß מַכְבִּי von כבה (exstinguo) gebildet sei, und extingtor bedeute <sup>(2)</sup>, scheint mit Recht wenig Beifall erhalten zu haben. Am meisten spricht für die Ansicht, daß das Wort ein ehrender Beiname des Judas sei, zur Bezeichnung seiner die Feinde zermalmenden Tapferkeit, gebildet von מַקְבֵּה, מַקְבָּה (Hammer).

Die Makkabäer führten auch noch den Namen Hasmonäer (Asamonäer), den ihnen Josephus gewöhnlich gibt, indem er sie bald Ἀσαμωναῖοι (Antiq. XIV. 16, 14.), bald ἡ Ἀσαμωναίων γενεά (ebend.), bald οἱ Ἀσαμωναὶ παῖδες (Antiq. XX. 8, 11.), bald οἱ τῶν Ἀσαμωναίων παλῶν ἔργονοι (Antiq. XX. 10, 3.), und ihre 126jährige Herrschaft geradezu ἡ Ἀσαμωναίων ἀρχή nennt (Antiq. XIV. 16, 4.). Auch im Talmud heißen sie חשמונאים <sup>(3)</sup>, Josephus Gorionides nennt sie חשמונאים oder בני חשמונאי, und spätere Juden, wie R. Asarja im מאור עינים, nennen auch die Bücher der Makkabäer ספרי החשמונאים <sup>(4)</sup>. Ueber den Ursprung und die Bedeutung dieses Namens hat man

wahr wäre, so würde doch jedenfalls auf die weit älteren Bücher der Makkabäer, die immer Μακκαβαῖος schreiben, und das es unmöglich einem כ gleichstellen können, ein größeres Gewicht zu legen sein, als auf die Gemara. Jene Versicherung ist aber so gar nicht wahr, daß die Gemara den Namen Makkabäer nicht einmal gebraucht, sondern statt dessen immer nur den Namen Hasmonäer (Vgl. Seiger, wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie. Bd. III. S. 383.)

(1) Vergl. Serarius, in sacros divini bibl. libros Tob. Jud. Esth. Machab. comment. Mogunt. 1610. pag. 366.

(2) Crit. sacr. III. 2688.

(3) j. B. Baba batra fol. 3. a.

(4) Vgl. Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments. Leipz. 1795. S. 217.

ebenfalls verschiedene Ansichten aufgestellt (<sup>1</sup>), von denen mit Recht diejenige am meisten Beifall erhalten hat, welche den Namen vom Urgroßvater des Mattathias (*Ματθαῖος*, מַתַּתִּיָּהוּ) herleitet (<sup>2</sup>). Jedenfalls wird man diese Ansicht eben so wenig mit Eichhorn „eine etymologische Grille“ nennen dürfen, als diejenige, welche das Wort für einen bloßen Ehrentamen erklärt, ihm die Bedeutung von *חַיִּים* und *חַיִּים* (*magnus, optimus*) gibt und es als Beinamen der Makkabäer ohne Rücksicht auf irgend einen Vorfahren desselben Namens *מַתַּתִּיָּהוּ* (*Ματθαῖος*) in Uebung kommen läßt (<sup>3</sup>).

#### §. 2. Sprache des Buches. Alter des griechischen Textes.

Seit den ältesten Zeiten haben die angesehensten Gelehrten unser Buch für ein ursprünglich hebräisches und den jetzigen griechischen Text für eine Uebersetzung desselben angesehen. Hengstenberg dagegen sucht nach einer allerdings nicht „umfassenden und erschöpfenden“ Prüfung der Gründe hiefür das Gegentheil zu beweisen. Für die Originalität des griechischen Textes macht er geltend, a) daß der Verf. die LXX benütze, b) daß Josephus nie ein nichtgriechisches Original unseres Buches gebrauche, und c) daß das von Bartolucci herausgegebene erste Buch der Makkabäer mit dem von Origenes und Hieronymus erwähnten ohne Zweifel einerlei, aber nur „eine schlechte Nachbildung und Entstellung unseres ersten Buches der Makkabäer“ sei (<sup>4</sup>). Allein der erste Grund ist bloß scheinbar. Die Benützung der LXX erklärt sich, wie de Wette richtig bemerkt hat (<sup>5</sup>), aus der Vertrautheit des Uebersetzers mit der alexandrinischen Uebersetzung hinlänglich. Der zweite Grund ist ohne alle Beweiskraft. Denn Josephus benützt ja auch von den übrigen alttestamentlichen Schriften wenigstens regelmäßig, wo nicht immer, den alexan-

(1) Eichh. ebend. — Henke, *introdactio in libros apocryphos vet. Test.* p. 38 sq. Vergl. Barthold, *Einführung.* III. 1043. 1045.

(2) Die Worte des Josephus: *Ματθαῖος, υἱὸς Ιωάννου τοῦ Σιμωνος, τοῦ Ματθαίου* (Antiq. XII. 6, 1.) gestatten hierüber kaum einen Zweifel.

(3) Eichhorn, *Einführung in die apokr. v. S.* 217.

(4) Beiträge zur Einführung ins Alte Testament. I. 222 f.

(5) Einführung ins N. T. 5te Ausg. S. 411.

hebräischen Text (1), und Hengstenberg wird schwertlich z. B. behaupten wollen, daß der Pentateuch der LXX der ursprüngliche, und der noch erhaltene hebräische nur eine Uebersetzung desselben sei, weil Josephus eben jenen benütze. Der dritte Grund endlich wäre besser verschwiegen worden. Denn setzen wir auch voraus, die noch erhaltene hebräische Schrift über die Makkabäer sei mit dem von Origenes und Hieronymus erwähnten hebräischen ersten Buch der Makkabäer einerlei, so folgt doch aus einer späteren hebräischen Umarbeitung des griechischen Buches noch nicht, daß letzteres nicht die Uebersetzung eines verlorenen hebräischen Originals sein könne. Jene Einerleiheit muß aber nicht bloß bezweifelt, sondern schlechthin gelugnet werden. Denn da Origenes bei einer Vergleichung des kirchlichen Kanons mit dem jüdischen auch *τὰ Μακκαβαία* nennt und befügt, dieselben finden sich nicht im jüdischen Kanon (2), so müssen sie im christlichen sich gefunden haben, sonst hätte er gar keinen Grund gehabt, sie nur zu nennen. Er hält also das hebräische (oder aramäische) Buch für dasselbe, wie das griechische in der alexandrinischen Bibel, und wir werden nicht behaupten dürfen, daß der Verfasser der Hexapla so wenig Sprachkenntnisse gehabt habe, daß er zwei ganz verschiedene Bücher für einerlei hätte halten und mit einander verwechseln können. Aber gesetzt auch, er habe nicht einen einzigen hebräischen Buchstaben gekannt, so kann er doch ein hebräisches Buch, das an Umfang nicht einmal den ersten zwei Kapiteln des ersten Buches der Makkabäer gleichkommt, nicht für einerlei mit eben diesem gehalten haben. Eben so wenig würde Hieronymus, dessen hebräische und chaldäische Sprachkenntnisse Niemand bezweifelt, gesagt haben, er habe das erste Buch der Makkabäer (er spricht von dem in der griechischen und lateinischen Bibel) hebräisch gefunden (3), wenn er nur irgendwo eine äußerst kurze, irrtümliche und fabelhafte Nachricht über Antiochus Epiphanes und seine Feindseligkeiten gegen die Juden in

(1) Vgl. Spittler, de noua versione Alexand. apud Josephum. Gotting. 1779. pag. 1—17. — Scharfenberg, prelusio de Josephi et verborum Alexandrinum consensu. Lips. 1780.

(2) *Ἐπεὶ δὲ τοῦτο ἐστὶ τὰ Μακκαβαία, ἀπὲρ ἐντοϋνευοντος τοῦ πρώτου βιβλίου* vgl. Ibl. I. S. 14.

(3) *Maccabaeorum primum liberum hebraicum reperi; secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest* Prolog. gal.



hebräischer oder chaldäischer Sprache angetroffen hätte, die sich nicht einmal selbst für eine Geschichte der Makkabäer ausgeben wollte. Sobald Beide nur den Anfang des hebräischen Buches ansahen, war schon jede Verwechslung mit dem ersten oder zweiten kanonischen Buche der Makkabäer schlechthin unmöglich. Oder wer sollte doch eine Schrift für das erste Buch der Makkabäer ansehen können, welche also beginnt: מנחם אנטיוכוס וירי בימי מלך גדול וחזק היה וחקיף בממשלחו וכל המלכים ישמעו לו וכו. (1)

Einen erheblichen Grund für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes beim ersten Buch der Makkabäer haben wir somit nicht, wohl aber mehr als einen für ein hebräisches Original. Ein solcher ist schon das eben berührte Zeugniß des Origenes und Hieronymus, sodann die häufigen starken Hebraismen und endlich einzelne Stellen, die als Uebersetzungsfehler erscheinen.

Daß jenes Zeugniß sich nicht so leicht beseitigen lasse, wie Hengstenberg meint, sondern ungeachtet der vor ihm gemachten Einwendungen seine Bedeutung behalte, ergibt sich aus dem vorhin Bemerkten.

Was sodann die Hebraismen betrifft, so werden sich solche zwar allerdings auch in einer ursprünglich griechischen Schrift finden, wenn der Verfasser ein geborner Hebräer war und die hebräische Sprache als Muttersprache, die griechische aber als eine später erlernte und ihm weniger geläufige sprach und schrieb. Allein ohne darauf Gewicht legen zu wollen, daß ein solcher sein Buch doch weit eher hebräisch als griechisch würde geschrieben haben, sind einzelne Hebraismen unseres Buches doch immerhin zu auffallend auch für einen griechisch schreibenden Hebräer. In dieser Hinsicht können wir zunächst daran erinnern, daß der Verf. sein Buch gleich mit: Καὶ ἐγένετο (וירי) beginnt und zuweilen

(1) Cf. Bartolocci Bibliotheca magna rabbinica. I. 382 seqq. Hengstenberg muß in der That „das noch vorhandene und von Bartolocci herausgegebene chaldäische erste Buch der Makkabäer“ gar nicht angesehen haben, so zuversichtlich er auch darüber urtheilt, sonst hätte er es nicht für eine bloße (wenn auch schlechte) Nachbildung und Entstellung des kanonischen ersten Buches der Makkabäer erklären, und nicht dem Origenes und Hieronymus die Verwechslung desselben mit letzterem zumuthen, und am wenigsten es für ein chaldäisches Buch ausgeben können, da es doch ganz und gar in hebräischer Sprache abgefaßt ist.

mit *καὶ* den Nachsatz anfängt, wie V. 1. IX. 29.; daß er in Absichts- und Folgeätzen gern den Infinitiv gebraucht, wie die Hebräer ihren Infinit. mit ל, z. B. II. 22. 29. 34. III. 10. 15. VIII. 18.; daß er mit προστιθεμι, wie die Hebräer mit יסב das Adverbium umschreibt, z. B. IX. 1.; daß er Lebensarten gebraucht wie γίγνεσθαι εἰς φόρον (הָיָה לְמַס) I. 4., εἶπεν ἀνὴρ τῷ πλησὺν αὐτοῦ (אָמַר אֶל-הַרְעֵהוּ) II. 40., δυνάμενος δυνήσεται πρὸς ἡμᾶς (יָכֹל יִכָּל לְהִלָּחֵם) V. 40. (1) u. dergl. Man könnte zwar Derartigem entgegenhalten, daß der Ausdruck doch häufig auch nicht an eine Uebersetzung erinnere, daß z. B. der Nachsatz oft auch ohne *καὶ* beginne, der Absichtssatz auch richtig mit der Absichtspartikel eingeleitet werde u., daß sogar förmliche Gräcismen vorkommen, die sich aus einem hebräischen Original nicht erklären lassen, wie z. B. die sogenannte Attraction beim Relativum z. B. X. 12. XI. 31. 38. XII. 19. Allein gerade weil der Verf. unseres griechischen Textes Diesem gemäß richtig griechisch zu schreiben versteht, müssen wir auf jene Abnormitäten um so mehr Gewicht legen, als er sich jetzt derselben gewiß würde enthalten haben, wenn er nicht durch eine Vorlage dazu wäre veranlaßt worden. Fast wird man durch Stellen, wie XI. 22.: Καὶ ἀκῶσας ὠγγίσθη· ὡς δὲ ἤκασεν, εὐθέως κτλ. auf die Vermuthung geführt, der Verf. wolle gut griechisch schreiben, und doch an die hebräische Vorlage sich anschließen (וַיִּחַר לוֹ (בשמונו). Uebrigens ist all Dieses noch das Geringere. Auffallender scheint z. B. der Gebrauch von οἱ λόγοι, τὰ ῥήματα für Ereignisse, Begebenheiten, wie das hebr. הַדְּבָרִים (V. 37. VII. 33.), ferner ἐτοιμάζω für das Befestigen der Herrschaft, wie כּוּן (I. 16.), ferner ὁλος τῆς βασιλείας für den Inbegriff dessen, was der königlichen Herrschaft unterworfen ist, wie בְּיָהּ הַמַּלְכוּתָהּ (II. 19.), ebenso ἐκσισιάζομαι für den freiwilligen Kampf (für das Geseß), wie הִתְנַחֵם (II. 42.). Mag es sein, daß diese Ausdrücke zum Theil auch in der alexandrinischen Uebersetzung vorkommen (nur von zweien hat es Hengstenberg nachzuweisen vermocht) (2), so geschieht es eben wegen des hebräischen Urtextes dieser Uebersetzung; ein griechisch schreibender Verf.

(1) Vergl. J. D. Michaelis deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Makkabäer, mit Anmerkungen. Göttingen u. Leipzig. 1778. S. 114.

(2) Beiträge zur Einleitung in's A. T. S. 291.

aber, mochte er immerhin mit jener Uebersetzung bekannt sein, hätte derselben zu Liebe doch schwerlich so sonderbare, zum Theil schwermverständliche Ausdrücke gewählt, wenn er ganz frei und selbstständig geschrieben hätte. Sollten die Ausdrücke wirklich in einer Berücksichtigung der LXX ihren Grund haben (was sich sehr bezweifeln läßt), so läge die Annahme weit näher, daß der Uebersetzer solche Rücksicht genommen, als der selbstständig schreibende Verfasser.

Zu all Diesem kommt noch, daß einzelne Ausdrücke unseres Buches sich als Uebersetzungsfehler zu erkennen geben. Dahin gehört ohne Zweifel schon das: *Kal ἐπελοῖη ἡ γῆ ἐπὶ τὰς κατοικησάσας αὐτήν* (I. 28.), wo das *ἐπὶ* als ungenaue Uebersetzung von *לְ* oder *בְ* (wegen) zu betrachten ist, und der Urtext etwa lautete: *וַיִּפֹּץ הָאָרֶץ אֶל־יְרוּשָׁמִירָה — לְיְרוּשָׁמִירָה* (1); dahin der Ausdruck *βιβλία* I. 44., sofern er im gegebenen Zusammenhang die Bedeutung Brief haben muß, die man für ihn nur gewinnt, wenn man ihn als Uebersetzung von *ספרים* denkt, welches wirklich auch Brief bedeutet (Jes. XXXVII. 14. 2 Rbn. XIX. 14.) und hier etwa mit *ἐπιστολή* hätte übersezt werden sollen; dahin das *οἱ ἀπολλύμενοι* III. 9., welches nach dem Zusammenhang die Zerstreuten bedeutet, in dieser Bedeutung aber sich nur nehmen läßt als unpassende Uebersetzung des hebräischen *הַנִּפְּזִים*; dahin das *ἐτι πληρώστος ἴδου ταῦτα* IV. 19., was nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben kann: „Als Judas dieses noch redete“ und somit höchst wahrscheinlich auf einer Verwechslung von *כֵּן* mit *כֵּן* beruht, während die Bedeutung „thun, vollbringen“, die Hengstenberg dem *πληρώω* geben will, durchaus unpassend wäre, wie sich auch schon daraus ersieht, daß das *πληρώστος* sogar in *καλύπτος* corrigirt und letzteres selbst von Holmes in den Text aufgenommen wurde; dahin das *ὅτι καλόν* IV. 24., womit offenbar das *כִּי טוֹב* in dem aus den Psalmen herübergenommenen *כִּי טוֹב כִּי לִכְיֹלִים הָיָה* (Ps. CVI. 1. CVII. 1. CXVIII. 1. 29.) insofern unrichtig übersezt ist, als sich das *טוֹב* immer auf *יהוה* bezieht, und von den LXX, welche es mit *ὅτι χρηστός* oder *ὅτι ἀγαθός* wiedergibt, auch so bezogen wird; dahin endlich auch das *ἀρχαί* V. 33. in

(1) Trendelenburg in Eichhorn's Repert. für Biblische und Morgenländische Literatur. XV. 73.

der Bedeutung Schaaren, Heeresabtheilungen, in der es sich sichtlich nur als Uebersetzung von מַחֲנֵי nehmen läßt, während es sanft, obwohl dem מַחֲנֵי vielfach entsprechend, diese Bedeutung doch nicht hat <sup>(1)</sup>.

Gleichwie nun aber aus solchen Erscheinungen einerseits hervorgeht, daß der Verfasser unseres griechischen Textes ein hebräisches Original übersehte, so haben dieselben andererseits auch darin ihren Grund, daß er sich eng an dasselbe angeschlossen, und berechtigen zu der Folgerung, daß er es, wenn auch nicht immer dem einzelnen Ausdrucke, doch dem Sinne nach, genau übersehte, und wir somit an dem noch erhaltenen griechischen Texte eine im Ganzen richtige und genaue Uebersetzung der hebräischen Urschrift vor uns haben.

Wann aber dieser griechische Text entstanden sei, läßt sich nicht genau angeben. Von Theodotion kann er jedenfalls nicht herrühren, weil die Uebersetzung schon von Josephus gegen hundert Jahre vor Theodotion gebraucht wurde. Wie lang vor Josephus er entstanden sei, läßt sich nicht bestimmen, weil dießfallige Winke vom Uebersetzer nicht gegeben werden und äußere Zeugnisse gänzlich mangeln. Indessen läßt sich erwarten, daß ein auch für die auswärtigen Juden so wichtiges Buch bald werde in's Griechische überseht worden sein, und Zahn's Vermuthung, daß die Uebersetzung noch vor dem Anfang des letzten Jahrhunderts vor Ehr. entstanden sei <sup>(2)</sup>, hat jedenfalls hohe Wahrscheinlichkeit.

### §. 3. Verfasser und Zeitalter.

Daß der Verfasser ein palästinenßischer Jude gewesen sei, wird allgemein zugestanden, und es ist kaum nöthig, zum Belege dafür noch an die hebräische Ursprache des Buches und die genaue Kenntniß von dem Schauplatze der Begebenheiten zu erinnern, die der Verf. bei mehreren Gelegenheiten an den Tag legt <sup>(3)</sup>. Seine Person aber näher zu bezeichnen, ist bisher nicht gelungen.

(1) Zu vergleichen ist über diesen Gegenstand überhaupt: Michaelis, das erste B. der Makk. S. 19. 53. 58. 65. 87. 89. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 219 f. — Zahn, Einleitung. II. 955 f.

(2) Zahn, Einleitung. II. 956.

(3) Scholz, die Bücher der Makkabäer als Fortsetzung des Deroser-Scholzischen alten Testaments. Strauß. a. W. 1833. S. 7.

Die Meinung, daß Johannes Hyrkanus, der Sohn Simon's, Verfasser sei, die früher vielen Beifall gefunden <sup>(1)</sup>, ruht, wie Ealmet mit Recht bemerkt <sup>(2)</sup>, auf unhaltbaren Gründen. Denn daraus, daß die Abfassung der heiligen Geschichte überhaupt Sache der Priester war, daß Josephus dem Hyrkanus die Weissagungsgabe zuschreibt, daß derselbe während seiner friedlichen Regierung zur Abfassung eines solchen Buches Zeit hatte, und daß ihm auch die Tempelarchive zu Gebote stunden, lassen sich nicht einmal irgend erhebliche Wahrscheinlichkeitsgründe für jene Meinung gewinnen. Dazu kommt noch, daß der Schluß des Buches geradezu gegen dieselbe spricht, wenn es heißt: *Καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννου, καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ, καὶ τῶν ἀνδραγαθῶν αὐτοῦ, ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τεχνῶν ὧν ἐκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἰδὲ ταῦτα γέγραπται ἐν βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' ὧν ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ* (XVI. 23. 24.); denn hier würde doch gewiß weniger lobrednerisch auf des Hyrkanus Regierungsgeschichte verwiesen werden, wenn dieser selbst das Buch verfaßt hätte. Noch weniger als die besprochene Meinung läßt sich diesem Schluß des Buches gegenüber die andere festhalten, daß dasselbe von einem der Söhne des Mattathias selbst <sup>(3)</sup>, wobei man natürlich an Simon denken müßte, verfaßt worden sei; denn dieser konnte nicht auf eine bereits geschriebene Regierungsgeschichte seines Nachfolgers verweisen. Die Behauptung aber, daß die Männer der großen Synagoge Verfasser seien <sup>(4)</sup>, wird als bloße Vermuthung wohl keine weitere Rücksicht verdienen.

Der angeführte Schluß des Buches ist auch für die Ausmittlung seines Zeitalters nicht unwichtig. Wie es jedoch in solchen Fällen nicht ungern geschieht, werden dießfalls gerade entgegengesetzte Folgerungen aus demselben gezogen. Während sich

(1) Bergl. Corn. a Lapide, comment. in libros Machabæorum Argum. — Quætiüs sagt darüber: quod et tato credi et sine periculo negari potest (Demonstrat. evang.) Edit. Vltæ. Francof. 1722. pag. 315.

(2) Comment. lit. in V. T. Wirceb. 1791. Tom. V. pag. 619.: Non defuerunt qui crederent, scriptum ab ipso Hircano primum librum Machabæorum: sed non nisi fatilibus inanixi conjecturis, in eam opinionem devenerunt.

(3) Dupin, dissertation prélimin. sur la Bible etc. Amsterdam. 1701. I. 121.

(4) Ebend.

die Einen durch ihn zu der Behauptung berechtigt sehen, daß das Buch vor dem Tode des Hyrkanus entstanden sein müsse (<sup>1</sup>), sagen die Andern, es seien zu seiner Zeit schon Denkschriften über die Regierung dieses letztern als ein geschlossenes Ganzes vorhanden gewesen (<sup>2</sup>). Allein Letzteres ist durch die fragliche Stelle, außer welcher keine weitere Stütze dafür beigebracht wird, jedenfalls nicht begründet. Denn daß die übrigen Thaten, Kriege u. des Joh. Hyrkanus in dem Tagebuch seines Hohenpriesterthums aufgeschrieben seien, seitdem er Hoherpriester geworden, konnte doch offenbar schon vor seinem Tode gesagt werden; daß aber seine Regierungsgeschichte bis zu ihrem Ende in jenem Tagebuch verzeichnet vorliege, sagt die Stelle durchaus nicht, sondern deutet vielmehr durch die Nebenbemerkung: *ἀφ' ὧς ἐγενήθη ἡγεμὸς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ*, die bloß den terminus a quo, nicht aber ad quem angiebt, ziemlich augenfällig an, daß Hyrkanus noch am Leben sei, wenigstens wäre diese Bemerkung nach seinem Tode in ihrer jetzigen Form höchst unpassend. Wir können daher keinen Anstand nehmen, denjenigen beizustimmen, welche wie Dupin, Michaelis, Bertheau (<sup>3</sup>) u. A. den Verfasser für einen Israeliten zur Zeit des Johannes Hyrkanus ansehen. Dafür spricht nicht bloß die angeführte Stelle, sondern auch der Inhalt des Buches. Obwohl wir weit entfernt sind, mit Hengstenberg zu behaupten, der Verfasser habe sich keiner schriftlichen Quellen bedient (<sup>4</sup>), so müssen wir doch gleich ihm mit Goldhagen u. A. darin übereinstimmen, daß das Buch nicht sehr lange nach den erzählten Ereignissen geschrieben worden sein könne, weil nirgends die leiseste Hindeutung oder Rücksichtnahme auf spätere Zeiten und Zeitverhältnisse vorkommt, wie sie doch nothwendig erwartet werden müßte, wenn der Verf. erst nach Johannes Hyrkanus gelebt und geschrieben hätte. Daß er ältere Quellen benützte, erklärt dieß nicht hinlänglich, denn er bearbeitete dieselben jedenfalls selbstständig für seinen Zweck.

(1) Hengstenberg, Beiträge 1c. I. 293. — Bertheau, de secundo libro Maccabaeorum dissertatio etc. Gott. 1839. p. 27.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. 1c. S. 224. — Bertholdt, Einleitung. III. 1048 f.

(3) Dupin, a. a. O. — Michaelis, das erste B. der Makkab. 1c. Anm. zu XV. 1. XVI. 23. — Bertheau, a. a. O.

(4) Beiträge zur Einleitung in's A. T. I. 293.

Dagegen möchten wir hier nicht mit Ackermann auf die im achten Kapitel sich zeigende mangelhafte und erst nennlich erlangte Kenntniß von den Römern großes Gewicht legen <sup>(1)</sup>, weil wir in diesem Kapitel nicht die Rede des Verfassers, sondern des Judas Makkabäus vernehmen. Eben so wenig aber können wir mit Eichhorn in den Bemerkungen, daß die übrigen Thaten und Kriege des Judas wegen ihrer großen Menge nicht aufgeschrieben worden seien (IX. 22.), und daß das Grabmal, welches Simon für seine Familie erbaut habe, noch bis auf diesen Tag bestehe (XIII. 30.), und am wenigsten in der zuweilen auffallenden Kürze der Erzählung <sup>(2)</sup> Beweise für ein späteres Zeitalter entdecken. Aus der erstern Stelle ließe sich sogar leichter eine frühere als spätere Entstehungszeit folgern, wie man solches auch gethan hat <sup>(3)</sup>, und jedenfalls konnte bald nach Judas' Tode so gut wie lang nach demselben gesagt werden, seine Thaten seien nicht alle aufgeschrieben worden, abgesehen davon, daß die Bemerkung auch von der eigenen Aufschreibung des Verfassers gelten könnte. Die zweite Bemerkung (XIII. 30.) betrachtet die Errichtung jenes Denkmals nicht nothwendig als eine längst vergangene, zumal da in jenen unruhigen Zeiten eine Zerstörung desselben durch die Feinde der Makkabäer wenige Jahre nach seiner Errichtung gar nichts Außerordentliches gewesen wäre. Die Folgerung endlich aus der kurzen Darstellung auf Mangel an „reichhaltigen Quellen“ und somit spätes Zeitalter, scheint um so unstatthafter, als nicht desto weniger, sondern weit eher desto mehr schriftliche Quellen zur Benützung stehen mußten, je später der Verfasser schrieb, und ohnehin z. B. die kurze Darstellung in den Büchern der Könige gewiß Niemand aus Mangel an reichhaltigen Quellen wird erklären wollen.

#### §. 4. Quellen.

Die Meinung, daß der Verfasser keine schriftlichen Quellen benützt habe, wird theils aus XV. 23 f., theils daraus gefolgert, daß er nie auf solche verweise <sup>(4)</sup>. Der letztere Umstand

(1) Ackermann, *introducio in libros sacros vet. Test.* Viennae. 1839. pag. 358.

(2) Einleitung in die apokr. ic. S. 224 f.

(3) Ackermann, l. c.

(4) Hengstenberg, *Beiträge* n. I. 294.

beweist aber offenbar gar nichts; denn die Verfasser des Buches der Richter und der Bücher Samuel's verweisen auch nie auf ihre Quellen, selbst wo man es "erwarten könnte", aber darum behauptet man nicht, daß sie keine schriftliche Quellen gebraucht haben. Aus XVI. 23 f. aber läßt sich auch hier wieder das Gegentheil folgern <sup>(1)</sup>. Denn daß die Regierungsgeschichte des Hyrkannus in ein Tagebuch eingetragen wurde, begründet die Vermuthung, daß auch in Bezug auf seine Vorgänger, Simon, Jonathan und Judas, dasselbe werde Statt gefunden haben. Und wenn Hengstenberg geradezu versichert, nachdem schon früher Bertholdt Ähnliches vermuthet hatte <sup>(2)</sup>, daß der Verfasser die Fortsetzung seines Buches "beßhalb für unnöthig erkläre, weil die Geschichte des Hyrkannus schon andernwärts beschrieben sei", und damit zu verstehen gebe, "daß er auch die früheren Geschichte nicht beschrieben haben würde, wenn über sie glaubwürdige frühere Aufzeichnungen vorhanden gewesen wären" <sup>(3)</sup>; so ist jenes erstere vollkommen unrichtig. Die fragliche Stelle enthält eine bloße Verweisung auf die Tagebücher des Hyrkannus, ohne die leiseste Andeutung, geschweige denn Erklärung der Ursache, warum die Geschichte nicht mehr weiter fortgesetzt werde. Damit fällt aber die Folgerung auf Nichtbenützung von Quellen von selbst weg. Dagegen beweist die Bemerkung, daß die übrigen Thaten, Kriege u. des Judas wegen ihrer Menge nicht aufgeschrieben worden seien (IX. 22.), wo Hengstenberg namentlich eine Verweisung auf Quellen erwartet hätte, wenigstens so viel, daß das, wovon der Verfasser redet, aufgeschrieben worden sei <sup>(4)</sup>; gesetzt aber, er meine damit sein eigenes Buch, so sagt die Stelle jedenfalls nichts gegen das Vorhandensein schriftlicher Quellen. Dazu kommt, daß 2 Makkab. II. 14. ausdrücklich gesagt wird, Judas habe seine kriegerischen Thaten aufschreiben lassen <sup>(5)</sup>;

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1051. — Scholz, a. a. O. S. 7.

(2) Einleitung. III. 1053.

(3) Beiträge. I. 294.

(4) Auch Eichhorn sieht diese Stelle als eine Andeutung an, daß sich der Verfasser "bei seinen Erzählungen an schriftliche Nachrichten halte" (Einleitung in die apokr. II. S. 224.). Eben so Bertholdt (Einleitung. III. 1051.) und Scholz (a. a. O. S. 7.)

(5) Es wird wenigstens das διαπεπραγμένα διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγοῶτα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα gewöhnlich verstanden (vergl. Bertheau,



und wenn man an diesem Zeugnisse nichts anderes anzusetzen hat, als daß die Zeit des Judas zu derartigen Aufschreibungen nicht geeignet gewesen sei <sup>(1)</sup>, so steht es über jedem Zweifel. Denn die Kriege dauerten ja nicht ununterbrochen fort, und Zeitpunkte, wie jener der Tempelreinigung, waren zu solchen Aufschreibungen wohl geeignet. Sodann das umfassende Werk des Jason von Cyrene, welches die Quelle des zweiten Buches der Makkabäer war, hat seinen Inhalt doch wohl auch nicht aus der Luft gegriffen und gewiß eben so wenig aus bloß mündlicher Ueberlieferung, sondern aus älteren schriftlichen Quellen, zum Beweise, daß solche existirten. Endlich werden ja in dem Buche selbst eine Menge schriftlicher Documente aus der Makkabäerzeit wörtlich mitgetheilt, wiederum zum Beweise, daß dem Verfasser jedenfalls schriftliche Quellen über diese Zeit zu Gebote standen.

Die wörtlich mitgetheilten sind zwar meistens Briefe, welche Bündnisse und Friedensschlüsse zum Gegenstand und Zwecke haben, wie der Brief des römischen Senats an die Juden (VIII. 23—32), der Brief Alexander's (Balas) an Jonathan (X. 18—20.), der des Demetrius Soter an die Juden (X. 25—45.), der des jüngern Antiochus an Jonathan (XI. 57.), des Jonathan an die Spartaner und deren Schreiben an Dnias (XII. 6—23.), des Demetrius Soter an Simon (XIII. 36—40.), der Spartaner an Simon (XIV. 20—23.), des Antiochus (Sidetes) an Simon (XV. 2—9.), des römischen Consuls Lucius an Ptolemäus (Physkon) (XV. 16—21.). Aber gleichwie der Verfasser nicht alle derartige Briefe wörtlich mittheilte, sondern von manchen nur kurz den Inhalt angab, wie von dem Briefe des Demetrius Soter an die Juden (X. 6.) und von den Briefen des römischen Consuls an verschiedene Könige und Städte in Betreff der Juden (XV. 22 f.), so waren solche Briefe auch nicht seine einzige Quelle. Er hatte die Verordnungen des Antiochus Epiphanes, welche allen Unterthanen seines Reiches nur einerlei Religionsübung geboten, offenbar schriftlich vor sich (I. 41. 44—

---

de secundo libro Maccabæorum. p. 18.) Wenn man aber auch unter τὰ διαπεντωκότα mit Bertheau nicht die Ereignisse des Krieges zu denken, sondern συγγράμματα zu ergänzen hätte, so müßte man doch an solche Schriften denken, die um jene Zeit entstanden und dann natürlich, wenigstens mitunter, auch die wichtigsten Zeitereignisse zum Gegenstande hatten.

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1062 f.

50.), so wie er auch den jüdischen Volksbeschluß in Betreff Simon's wörtlich mittheilen konnte (XIV. 27—47.). Zwar will Eichhorn hier überall nicht an wirkliche Quellen denken lassen. „Wer könnte doch des Glaubens sein, sagt er, daß jene Briefe wirkliche Documente aus dem heiligen Archiv des Tempels wären, da sie — voll unwahrscheinlicher Ideen und historischer Verirrungen sind“? (1) Allein Letzteres hat Eichhorn auch nicht annäherungsweise zu rechtfertigen gewußt, so wie es sich überhaupt nicht rechtfertigen läßt; und da ein anderweitiger Grund gegen den authentischen Charakter jener Briefe nicht vorliegt, so werden wir sie immerhin für wirkliche Documente, wofür sie sich auch ausgeben, ansehen müssen, wenn wir nicht ganz willkürlich verfahren wollen. Ob sie aber der Verfasser gerade aus dem heiligen Archiv des Tempels oder anderswoher erhalten habe, lassen wir begreiflich dahin gestellt.

Ueber anderweitige Quellen, die er außer diesen ausdrücklich namhaft gemachten noch benützt haben möge, läßt sich nun zwar nichts Sicheres sagen, aber noch weit weniger läugnen, daß ihm solche zu Gebote gestanden haben; und die wiewohl nicht erwiesene Annahme, daß seine Hauptquelle, wenn auch nicht vollständige, doch fragmentarische Tagebücher gewesen seien, hat jedenfalls die Analogie und Wahrscheinlichkeit für sich, und die Behauptung, daß „für so reichhaltige Quellen sein Werk doch zu kurz sei in manchen Stellen, die beim Gebrauch ausführlicher Annalen umständlicher würden ausgefallen sein“ (2), wird durch die Beschaffenheit der Bücher der Könige und der Chronik gänzlich entkräftet.

### §. 5. Glaubwürdigkeit.

Gesetzt jedoch, der Verfasser hätte keine andern, als die wörtlich oder im Auszug mitgetheilten Quellen gehabt, so wäre darum seine historische Zuverlässigkeit noch keineswegs verdächtig; sie würde sogar auch in diesem Falle außer Zweifel, theils wegen der unbedeutenden Zeitferne, die ihn von den berichteten Ereignissen trennt, theils wegen der Bestimmtheit und Genauigkeit seiner Zeit- und Ortsangaben, theils endlich und hauptsächlich

(1) Einleitung in die apokr. ic. S. 241.

(2) Eichhorn, ebend. S. 229. Anm. b.

bestreuen, weil die Angaben der griechischen und römischen Geschichtschreiber, wo sie die von ihm beschriebene Geschichte betreffen, mit seinen Berichten im Ganzen auffallend übereinstimmen. Wenn nämlich das Buch noch vor dem Tode des Johannes Hyrtanus von einem palästinenfischen Hebräer verfaßt worden ist, wie wir S. 3. gezeigt zu haben glauben, so kann der Verfasser leicht einen großen Theil der Periode, die er beschreibt, wirklich erlebt und bei manchen wichtigen Ereignissen, die er berichtet, Augenzeuge gewesen sein <sup>(1)</sup>, während er über andere sich von Augenzeugen und Mithandelnden zuverlässige Kunde verschaffen konnte. Sodann die vielen chronologischen und geographischen Angaben, deren Genauigkeit und Richtigkeit im Allgemeinen anerkannt ist <sup>(2)</sup>, verrathen unlängbar das Bestreben, nur Tatsächliches zu berichten, und lassen den Gedanken an Erfindung der Begebenheiten gar nicht aufkommen. Endlich die Uebereinstimmung zwischen unserem Buche und den griechischen und römischen Geschichtschreibern würde die Glaubwürdigkeit des erstern allein schon außer Zweifel stellen, wenn sich auch nichts Weiteres zu Gunsten derselben anführen ließe, und Eichhorn sagt eher zu wenig als zu viel, wenn er bemerkt: „Seine Nachrichten, wenigstens von dem syrischen Reiche, kommen größtentheils mit den Schilderungen überein, welche aus Griechen und Römern bekannt sind, und diese Harmonie kann uns Vertrauen zu den Zusätzen einflößen, womit das Buch der Makkabäer unsere an Griechen und Römern geschöpfte Kenntniß des syrischen Reiches vermehrt“ <sup>(3)</sup>. Eine specielle Nachweisung übrigens jener Uebereinstimmung würde hier nicht nur zu viel Raum einnehmen, sondern auch überflüssig sein, weil sie, wie die Glaubwürdigkeit unseres Buches überhaupt, in Folge der trefflichen Untersuchungen und Erörterungen über die Geschichte der Makkabäer von den Jesuiten Frölich und Rhell allgemein anerkannt ist <sup>(4)</sup>. Wir

(1) Dies nimmt selbst Ealmet an, obwohl er das Buch erst nach Hyrtanus entstanden sein läßt. *Comment. lit.* Tom. V. p. 619.

(2) Vgl. Bertholdt, *Einleitung*. III. 1040. — Jengstenberg, *Beiträge*. I. 294. — de Wette, *Einleitung*. S. 410.

(3) *Einleitung in die apokr.* S. 230.

(4) Die erste hieher gehörende Schrift von Erasmus Frölich erschien im J. 1744 zu Wien unter dem Titel: *Annales compendiarum Regum et Rerum Syriae, numis veteribus illustrati etc.* Diese *Annales* wurden gleich

werden daher auf diese verweisen dürfen und nur noch ein Paar Einzelheiten zu berühren brauchen, wo die Glaubwürdigkeit immer noch in Abrede gestellt wird.

De Wette nämlich bezeichnet I. 6. und VIII. 7. als fehlerhaft, und XII. als unkritisch (1).

Allein daß die Angabe, Alexander habe sein Reich unter seine Feldherren getheilt (I. 6.), unrichtig sei, ist noch eben so wenig bewiesen, als sie mit den Aussagen classischer Schriftsteller des Alterthums über Alexander's Tod geradezu im Widerspruche steht. Diese selbst gestehen, daß sich die verschiedensten Nachrichten über den fraglichen Punkt verbreitet haben und scheinen bei dem, was sie erzählen, ihrer Sache keineswegs sehr gewiß zu sein. Die Unsicherheit, womit sie über die letzten Augenblicke Alexander's

---

nach ihrem Erscheinen in den Leipziger Gelehrten-Acten getadelt, daß sie den Büchern der Maccabäer zu viel Glauben geschenkt haben (*Nova Acta Eruditorum*, anno 1745 publicata. Sept. pag. 481—496.). Nach Kurzem richtete auch Ernst Friedrich Bernsdorff eine eigene Schrift gegen dieselben unter dem Titel: *De fontibus Historiae Syriae in libris Maccab. Prolusio*. Lips. 1746. Gegen diese Prolusio schrieb Grölich noch im nämlichen Jahre eine gründliche Widerlegung unter dem Titel: *De fontibus Hist. Syr. in libris Maccab. Prolusio*. Lipsiae edita: in examen vocata. Hr. Bernsdorff überließ es seinem Bruder Gottlieb, auf diese neue Schrift Grölich's zu antworten, was derselbe auch mit sehr viel Eifer und Anstrengung that in der ziemlich umfangreichen: *Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum etc.* Wratisl. 1747., die aber wegen ihrer vorurtheilsvollen Tendenz und übertriebenen Heftigkeit selbst bei Protestanten mehrfache Mißbilligung fand (vgl. *Michaelis*, deutsche Uebersetzung des ersten B. der Macc. S. XI. — Bertholdt, Einleitung. III. 1078. — Bertheau, de secundo lib. Maccab. p. 5.). — Grölich, der weder Zeit noch Lust hatte, über den vielbesprochenen Gegenstand sich in neuen Streit einzulassen, überließ es ebenfalls einem andern Mitgliede seines Ordens, diese letzte Schrift einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Es geschah mit großentheils gutem Erfolge in dem Buche: *Autoritas utriusque libri Maccab. canonico-historica adserta etc.* Viennae Austrim. 1749. Unbegreiflicher Weise giebt Hasse (Das andere Buch der Maccabäer, neu übersezt und mit Anmerkungen. Jena 1786. S. 261.) mit größter Zuversicht dem Pater Grölich selbst für den Verfasser dieses Buches aus, wodurch zugleich dem ausgezeichneten Jesuiten der schamloseste Betrug zur Last gelegt wird. Der Verf. ist aber zufällig schon lange vor Hasse bekannt geworden; es ist nicht der Pater Erasmus Grölich, sondern Josephus Rhell (Goldhagen, *introductio etc.* II. 557.).

(1) Einleitung. S. 410.

berichten, führt fast auf die Vermuthung, daß die Heliobren desselben die Wahrheit selbst zu verhüllen und je das in Umlauf zu setzen suchten, was voraussichtlich ihre Absichten begünstigen konnte <sup>(1)</sup>. Unter solchen Umständen kann man aber doch wohl nicht viel Befugniß haben, die berührte Angabe unseres Buches geradezu für unrichtig zu erklären. Dieß hat auch schon ein älterer Gegner des Buches unverholen eingestanden und durch eine Menge freilich mehr scharfsinniger als gründlicher Erklärungen zu beweisen gesucht <sup>(2)</sup>. Aehnlich verhält es sich mit der zweiten vorgeblichen Unrichtigkeit, daß Antiochus der Große von den Römern gefangen genommen worden sei (VIII. 7.). Zwar daß derselbe nicht als Gefangener nach Rom gebracht und im Triumph aufgeführt worden sei, müssen wir wohl zugeben; aber daraus folgt keineswegs, daß er nicht auf kurze Zeit in römische Gefangenschaft gerathen und wieder aus derselben entkommen sein könne. War aber dieses der Fall, so ist das Schweigen der Classiker, aus welchem man die Unrichtigkeit jener Angabe folgern will, leicht begreiflich. Der Abschnitt der Polybios'schen Geschichte, welcher auf diese Ereignisse sich bezöge, ist nicht mehr erhalten. Das Schweigen des Livius und Trogus erklärt sich aus römischer Ruhmsucht. Justinus aber ist von Trogus abhängig und Memnon theilt nur einen Brief des Scipio mit, der natürlich das Entweichen des Antiochus aus römischer Haft nicht in Erinnerung bringt <sup>(3)</sup>. Dieses gehörig beachtet, erscheint das argu-

---

(1) Selbst Curtius sagt: *Credidere quidam testamento Alexandri distributas esse provincias*, und wenn er gleich beifügt: *sed famam ejus rei, quamquam ab auctoribus tradita est vanam fuisse comperimus* (de rebus gest. Alex. Magni. lib. X. cap. 10.), so ist es doch iminerhin beachtenswerth, daß ältere Geschichtschreiber als Curtius seinem Berichte hier widersprechen. Auch Arrianus sagt: *Ἄλλοι μὲν δὴ ἄλλα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ἀνέγραψαν ἢ δ' ἔστιν ὑπὲρ ὅτα πλεονες, ἢ ἀσυμφωνότεροι ἐς ἄλλῃος* (De Exped. Alexandri M. lib. I. c. 1.); und wiederum: *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα οἷδα ἀναγεγραμμένα ὑπὲρ τῆς Ἀλεξάνδρου τελευτῆς* (lib. VII. c. 27.), cf. *Autoritas utriusque libri Maccabæorum etc.* p. 173. 175.

(2) Cf. Alberici Gentilis ad primum Maccabæorum disputatio. Franeg. 1600. p. 5—10. Schon Drusius bemerkt zu 1 Maccab. I. 7.: *Ceterum injuriam faciunt huic scriptori, qui hinc illi calumulam struat. Nam de Alexandro, teste Arriano lib. 1. alii alia memoriæ prodiderunt; neque ullus est, de quo aut plures extent scriptores aut magis inter se dissidentes.*

(3) So schon Rhell in seiner Schrift: *Autoritas utriusque etc.* p. 180—183.

mentum a silentio hier ohne alle Bedeutung und somit die Versicherung, daß unser Buch hier Unrichtiges sage, ohne allen Grund. Im 12ten Kapitel endlich wird man nicht viele unkritische Uebertreibung als Gegensatz zu historischer Glaubwürdigkeit entdecken, wenn man die mitunter vorkommenden starken Ausdrücke im Sinne des Verfassers verstehen will, der sich gern mit Nachdruck und Lebhaftigkeit ausspricht, und namentlich die poetische Darstellungsweise der frühern kanonischen Bücher nachahmt.

Die übrigen angeblichen Irrthümer, nämlich daß Alexander statt des Darius über Griechenland herrsche (I. 1.), daß in jedem Thurne auf dem Rücken eines Elephanten 32 Krieger gewesen (VI. 27.), daß die Spartaner mit den Juden verwandt seien (XII. 1 ff.), daß im 4ten Kap. mehrere Heldenthaten des Judas auf einen Tag verlegt werden, die an einem Tag unmöglich können Statt gefunden haben <sup>(1)</sup>, werden wir um so weniger noch ausführlich zu besprechen brauchen, als man nicht mehr viel Gewicht darauf zu legen scheint, und überdies sogar von protestantischer Seite eingestanden ist, „daß ehemals Protestanten im Eifer der Polemik dem jüdischen Verfasser des Buches zu viele historische Irrthümer aufgebürdet haben“ <sup>(2)</sup>.

#### §. 6. Alte Uebersetzungen.

Außer der griechischen Uebersetzung des ersten Buches der Makkabäer haben wir aus alter Zeit noch eine lateinische und eine syrische. Jene ist anerkannt und augenscheinlich aus unserem griechischen Texte geflossen <sup>(3)</sup>, und rührt aus den frühesten Zei-

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 230. 237. 239. — In Betreff des ersten und zweiten Punktes ist einfach auf die bessern Commentare zu verweisen. Aus dem dritten kann jedenfalls nichts gegen die Glaubwürdigkeit unseres Buches gefolgert werden, wie schon aus Calmer's Dissertation de cognatione Judaeorum et Lacedaemonum erhellt. Uebrigens scheint Eichhorn am meisten Gewicht auf den vierten Punkt zu legen; allein er übertreibt dabei nicht bloß, sondern entstellt sogar den Bericht des Buches, denn dieses sagt nirgends, daß das im 4ten Kap. B. 6—23 Erzählte an Einem Tage vorgefallen sei, und was bei *ἑως τῶν πεδίων τῆς Ἰερusalῆς* (II. 15.) gemeint sei, erhellt aus dem hinzugefügten καὶ Ἀζωρῶν καὶ Ἰαμυρίας, so daß alles Udenkbare und Unmögliche, was Eichhorn hier finden will, von selbst verschwindet.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 242.

(3) Vergl. Sabatier, *Bibliotheca sacrorum latinas versiones antiquas etc.*

ten der christlichen Kirche her. Sabatier hat zwei ziemlich stark von einander abweichende alte Texte derselben einander gegenüber gestellt und über ihr gegenseitiges Verhältniß die gewiß sehr wahrscheinliche Vermuthung aufgestellt, daß der eine Text nur der verbesserte andere sei und somit hier schon in früher Zeit eine Textesberichtigung Statt gefunden habe, ähnlich wie solche nachher auch von Hieronymus vorgenommen worden sei <sup>(1)</sup>. Der berichtigte Text wurde von Hieronymus in seine Divina Bibliotheca aufgenommen und in Folge dessen Bestandtheil unserer Vulgata. Was ihren Charakter betrifft, so ist sie im Ganzen genau und richtig, hält sich an den griechischen Text und giebt denselben meistens wörtlich, oft so, daß der Genus der lateinischen Sprache verkehrt wird. Abweichungen, Auslassungen und Zusätze, dergleichen manche vorkommen, sind meistens unwesentlich und haben vielleicht ihren Grund eben so oft in den späteren Aenderungen, welche der alexandrinische Text und die Vulgata erlitten haben, als in dem ursprünglichen Verhältniß der Uebersetzung zu ihrer Vorlage.

Daß auch die syrische Uebersetzung, welche Michaelis unmittelbar aus einem hebräischen Texte ableiten wollte <sup>(2)</sup>, den griechischen Text zur Grundlage habe, haben Trendelenburg und Eichhorn ausführlich zu beweisen gesucht <sup>(3)</sup>. Und wenn sich auch an ihrer Beweisführung manche Schwächen bemerken lassen, so

II. 1013. — Eichhorn, *Einführung in die apokr. K. S.* 247. — Zahn, *Einführung*. II. 964. — Bertholdt, *Einführung*. III. 1065.

(1) „Quamvis enim non disiteamur, versionem Latinam utriusque libri Machabaeorum, qualis nunc habetur in Vulgata nostra, esse antiquam versionem usu receptam ante Hieronymum; nihil impedit, quominus idem affirmemus de antiqua Versione Latina Ms. Sangerm. saltem quod attinet ad plurima, quibus ambae concordant inter se: quoniam vero alia sunt, et valde multa, quibus a se invicem discrepare videntur, si non sensu, saltem verbis, et verborum contextu ac serie, quid vetat asserere, idem olim fieri potuisse in Ecclesia ad emendationem utriusque libri Machabaeorum, quod et probante eadem Ecclesia ab Hieronymo praestitum fuit in libro Psalmorum, quorum scilicet Versio Latina secundum LXX. semel et iterum ab ipso correcta fuit et emendata.“ Sabatier, l. c. p. 1014.

(2) *Orientalische Bibliothek*. Thl. XII. S. 116 f.

(3) Vgl. Eichhorns *Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur*. Thl. XV. S. 58 f. und dessen *Einführung in die apokr. K.* 247.

scheinen sie doch, was sie darthun wollten, wenigstens wahr-  
scheinlich gemacht zu haben.

## Zweites Kapitel.

### Das zweite Buch der Makkabäer.

#### §. 7. Theile und Inhalt desselben.

Dieses Buch hat zwei nach Inhalt und Umfang sehr verschie-  
dene Theile. Der erste (I. 1. — II. 18.) besteht aus zwei Brie-  
fen, welche die palästinenstischen Juden an die ägyptischen senden,  
um sie zur jährlichen Gedächtnißfeier der durch Judas Makkabäus  
vorgenommenen Tempelreinigung zu bewegen. Der erste (I. 1—  
9.) ist sehr kurz und berührt bloß die Hauptsache unter Beifügung  
von Segenswünschen für die in Aegypten lebenden Juden. Der  
zweite ist ausführlicher und spricht, indem er die Aufforderung  
motivirt und Gottes Wohlgefallen an dem Tempel und der Wie-  
dervereinweihung desselben hervorhebt, auch von der wunderbaren  
Wiederherstellung des heiligen Feuers durch Nehemia und der  
Verbergung der Bundeslade und des heiligen Zeltes durch Jeremia.

Darauf wird durch eine etwas weitläufige Vorrede zum zwei-  
ten Theile des Buches, der Geschichte der Makkabäer, über-  
gegangen und die umfassende Geschichte des Jason von Cyrene  
als das Werk bezeichnet, das der Verfasser in kurzem Auszuge  
geben wolle. Dieser zweite Theil (II. 19. — XV. 39.) läßt sich  
als eine nachträgliche Erweiterung und Ergänzung dessen ansehen,  
was das erste Buch der Makkabäer zum Theil sehr kurz über Ju-  
das Makkabäus berichtet. Der Ausgangspunkt dabei ist das Zer-  
würfniß zwischen dem Hohenpriester Onia und dem Tempelaufseher  
Simon aus dem Stamme Benjamin, welcher mittels des Apob-  
lonius, Statthalters von Idlesyrien, den angeblich angemess-  
ten Tempelschatz an den syrischen König Seleukus vertragen  
wollte. Letzterer sandte wirklich den Heliodorus nach Jerusalem,  
um den Tempelschatz zu erheben und nach Syrien zu bringen;  
allein die Sache wurde durch wunderbare Erscheinungen, die dem  
Heliodorus begegneten, hintertrieben und unterblieb (III.).

Nach kurzer Zeit starb Seleukus, und Antiochus mit dem



Beinamen Epiphanes wurde sein Nachfolger. Diesem versprach Jason, Onia's Bruder, der das Hohepriestertum zu erschleichen suchte, eine ungeheure Summe, wenn ihm der König dieses zuwenden und zugleich gestatten wollte, zu Jerusalem ein Gymnasium und eine Ephebie zu errichten und auch Antiochenern daselbst das Bürgerrecht zu ertheilen. Er erreichte seinen Zweck, und die heidnischen Religionsübungen und Sitten kamen so sehr in Uebung, daß selbst die Priester sich nicht mehr um den Dienst des Altars, sondern nur um die Palästra und Wurfscheibe kümmerten (IV. 1—22.) Nach drei Jahren jedoch wußte Menelaus, ein Bruder des vorgenannten Simon, sich dadurch das Hohepriestertum zu verschaffen, daß er 300 Silbertalente mehr als Jason für dasselbe bot. Jason wurde sofort vertrieben und floh in's ammonitische Gebiet. Menelaus aber plünderte bei nächster Gelegenheit den Tempel, ließ den vertriebenen Onia, der darüber Klage erhob, meuchlerisch ermorden, und veranlaßte selbst in Jerusalem einen stürmischen Aufstand, der viele Menschenleben kostete. Obwohl deshalb zur Rechenschaft gezogen und als schuldig erkannt, blieb er dennoch ungestraft und in seinem Amte, weil ihm das Geld zu Bestechungen nicht fehlte (IV. 23—50.).

Bald darauf unternahm Antiochus seinen zweiten Zug nach Aegypten, und als sich das falsche Gerücht von seinem Tode verbreitete, wollte Jason sich wieder das Hohepriestertum verschaffen und bestürmte Jerusalem. Dieß sah Antiochus als eine Empörung Judäa's gegen seine Regierung an, kehrte aus Aegypten zurück, eroberte Jerusalem, plünderte den Tempel, behandelte die Einwohner als Aufrührer und ließ innerhalb 3 Tagen nicht weniger als 80,000 Menschen umbringen und eben so viele in die Sklaverei verkaufen. Sodann eilte er nach Antiochien zurück, ließ aber in Jerusalem einen gewissen Phrygier, Namens Philippus, als Vorsteher, und den Menelaus als Hohenpriester zurück, und sandte überdieß noch den Apollonius mit einem Heere von 22,000 Mann dorthin, um alle von gereiftem Alter umzubringen, Jünglinge und Weiber aber zu verkaufen (V. 1—24.).

Nachdem Apollonius diese Aufgabe eifrigst gelöst hatte, sandte der König einen alten Athenienser in's Land, um die Bewohner zum Abfall von ihrer Religion und zum Heidenthum zu zwingen. Der Tempel wurde nach dem olympischen Jupiter genannt, durch Schwelgerei, Zechelage, Buhldirnen u. entweiht, und an Opfer

und Festfeier war nicht zu denken. Widerstrebende wurden grausam verfolgt und bestraft (V. 25.—VI. 9.). Zweien Weibern, die ihre Kinder hatten beschneiden lassen, wurden dieselben an die Brüste gehängt, sie in der Stadt herumgeführt und dann über die Mauer hinabgestürzt. Andere, die in benachbarten Höhlen den Sabbath feiern wollten, wurden durch Philippus aufgespürt und getödtet. Ein greiser Schriftgelehrter, Namens Eleasar, der das Schweinefleisch wieder ausspie, das man ihm gewaltsam in den Mund gethan, wurde zu Tod gezeißelt. Sieben Brüder mit ihrer Mutter, die sich weigerten, Schweinefleisch zu essen, wurden nach einander grausam gemartert und getödtet (VI. 10.—VII. 42.).

Inzwischen zog Judas der Makkabäer heimlich in den jüdischen Ortschaften umher, forderte zum Kampf für die väterliche Religion auf und gewann bald einen so großen Anhang, daß ihm über 6000 Mann zur Verfügung standen. Mit diesen überfiel er unversehens Städte und Dörfer, züchtigte die Abtrünnigen und wurde selbst auch den Heiden furchtbar. Philippus wandte sich um Hülfe gegen ihn an Ptolemäus von Cölesyrien, und dieser sandte ihm den Nisanor und Gorgias mit großer Heeremacht. Judas aber erfocht einen vollständigen Sieg über Nisanor, der nach Art eines Ausreißers einsam über das Mittelmeer nach Antiochien entfloh, und besiegte dann auch die feindlichen Heere unter Anführung des Bacchides und Timotheus, so daß von denselben über 20,000 Mann umkamen (VIII.).

Um diese Zeit fiel Antiochus Epiphanes auf dem Rückwege von seinem unglücklichen Zuge gegen Persien in eine schmerzliche Krankheit, an welcher er auch bald, nachdem er noch vergebens seine Ungerechtigkeiten gegen die Juden bereut und wieder gut zu machen gelobt hatte, eines elenden Todes starb. Judas reinigte sofort den Tempel, stellte die erforderlichen Geräthe und den heiligen Dienst wieder her, feierte ein achttägiges Fest und verordnete dessen jährliche Wiederholung (IX. 1.—X. 9.).

Dem Antiochus Epiphanes folgte sein Sohn Antiochus Eupator in der Regierung; Lyfias wurde Präfect über Syrien und Phönicien, und Gorgias setzte den Krieg gegen die Juden fort. Zugleich wurden diese auch noch von den Edomiten beunruhigt, denen jedoch Judas mehrere Festungen wegnahm und große Niederlagen beibrachte. Auch Timotheus erschien wieder an der

Spitze eines großen Heeres und wollte sich Judäa's bemächtigen, Judas schlug ihn aber und eroberte nach kurzer Anstrengung auch die Festung Gazara, in welcher derselbe Schutz gesucht und zuletzt noch vergeblich in einer Grube sich versteckt hatte (X. 10—38.). Nach Diesem zog jedoch Lysias selbst mit einem mächtigen Heere gegen die Juden und belagerte Bethzur, wurde aber von Judas geschlagen und konnte nur durch schimpfliche Flucht sich retten, worauf zwischen Antiochus und den Juden Friede geschlossen wurde (XI.).

Desungeachtet wurden aber letztere von den Statthaltern benachbarter Gegenden vielfach beunruhigt, vertheidigten sich aber auch nachdrücklich und brachten ihnen manche Niederlage bei, namentlich den Bewohnern von Joppe und Jamnia, einer Schaar arabischer Nomaden, den Bewohnern von Raspiß und den Heeren des Timotheus und Gorgias (XII. 1—37.). Im Kampfe gegen Letztern waren auch viele Juden in Folge einer frühern Verschuldung gefallen, für welche Judas zu Jerusalem ein Sündopfer darbringen ließ (XII. 38—45.).

Darauf zog Antiochus Eupator mit Lysias an der Spitze eines großen Heeres gegen die Juden, belagerte und erhielt Bethzur und zog dann gegen Jerusalem. Während der Belagerung erhielt er aber die Kunde, daß Philippus zu Antiochien sich der Herrschaft zu bemächtigen suche, und schloß Frieden mit den Juden (XIII.).

Als nach drei Jahren Demetrius sich der syrischen Herrschaft bemächtigte, ging der Hohepriester Alkimus sogleich nach Antiochien und verläumbete den Judas und seine Anhänger als Aufwührer und Feinde des Königs. Demetrius sandte den Nisanor gegen die Juden, mit dem Auftrage, den Judas zu tödten, seine Anhänger zu zerstreuen und den Alkimus in die hohenpriesterliche Würde einzusetzen. Nisanor lernte jedoch bald den Judas hochachten und schloß mit ihm Frieden und Freundschaft. Diefes berichtete aber Alkimus wieder dem Könige, worauf Nisanor den Befehl erhielt, den Judas gefangen nach Antiochien auszuliefern (XIV. 1—27.). Als ihm jedoch die dießfallsigen Versuche misslangen, ließ er zunächst einen angesehenen jüdischen Ältesten, Namens Nabis, festnehmen, um an ihm zu zeigen, daß er keineswegs freundliche Gesinnungen gegen die Juden hege. Nabis kam aber dem ihm zugebachten Schicksal durch Selbstmord zuvor

(XIV. 28—46.). Darauf zog Nisaneus in die Gegend von Samarien, wo Judas mit den Seinigen sich aufhielt, verlor aber gegen ihn Schlacht und Leben. Seine Zunge wurde stückweise den Vögeln vorgeworfen, seine Hand am Tempel und sein Kopf an der Burg zu Jerusalem als sichtbares Zeichen der göttlichen Hülfe aufgehängt und der Tag dieser glücklichen Schlacht jährlich gefeiert (XV. 1—36.).

Mit der Bemerkung endlich, daß von jetzt an die Stadt von den Hebräern behauptet worden sei, und einer beigefügten kurzen Rechtfertigung seiner Darstellungsweise schließt der Verfasser sein Buch.

### §. 8. Sprache.

Die Sprache dieses Buches ist ohne Zweifel diejenige, in der es uns jetzt noch erhalten ist, die griechische. Nirgends zeigt sich eine jener Erscheinungen, die nicht wohl fehlen könnten, wenn dasselbe nur die Uebersetzung eines hebräischen Originals wäre. Die Schreibart ist vielmehr im Ganzen gut und verräth überall einen der griechischen Sprache mächtigen und dabei selbstständig schreibenden Verfasser. Und nicht mit Unrecht sagt Bertholdt: „Man kann den Styl fast rein griechisch nennen, da sich von dem Hebräischartigen nur ungefähr so viel, als in der Schreibart des Philo — — wahrnehmen läßt“ (1). Der Haupttheil des Buches läßt sich um so weniger für eine Uebersetzung halten, als er sich selbst ausdrücklich nur für einen Auszug aus dem umfassenden Geschichtswerke des Jason von Cyrene ausgiebt. Denn dieser hat offenbar schon vermöge seines Vaterlandes nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben, weil die Landessprache von Cyrene die griechische war (2); und daß der Epitomator seines Werkes sich derselben Sprache wie er selbst bedient habe, ist gewiß die nächste und natürlichste Annahme. Nicht weniger müssen

(1) Einleitung. III. 1071. Aehnlich sagt auch Zahn: „Die Sprache ist gut griechisch, und nicht selten sogar zierlich“ Einleitung. II. 963.

(2) Vergl. Bertholdt, Einleitung. II. 698. III. 1071. — Eichhorn; Einleitung in die apokr. S. 266. — Sehr gut sagt dessfalls schon Huetius: Notandum interim obiter Blondellus, qui ignorari, ait, qua lingua historiam suam ediderit Jason Cyrenæus; cum clarissima ratio suadeat, eum usum esse linguam, qua Callimachus item Cyrenæus poemata sua scripsit, Græca nimirum, quæ inter Cyrenæos Græcorum originis homines usurpabatur (Demonstr. Evang. p. 316.).

aber auch die Briefe an die ägyptischen Juden in griechischer Sprache geschrieben worden sein, weil sie sonst von den des Hebräischen unkundigen Empfängern nicht verstanden worden wären. Denn daß die ägyptischen Juden um diese Zeit der hebräischen Sprache nicht kundig waren, würde schon daraus erhellen, daß die heiligen Schriften für sie in die griechische Sprache übersetzt werden mußten, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt würde<sup>(1)</sup>. War ja doch sogar Philo, gewiß einer der gelehrtesten und gebildetsten Alexandriner seiner Zeit, nicht im Stande, die heiligen Schriften seiner Nation in der Ursprache zu benützen, wie theils daraus hervorgeht, daß er sich in seinen Schriften stets der alexandrinischen Uebersetzung bedient und den hebräischen Text nicht berücksichtigt<sup>(2)</sup>, theils daraus, daß er in seinen Deutungen hebräischer Eigennamen aus Unkunde der hebräischen Sprache in zahlreiche Absurditäten verfällt<sup>(3)</sup>. Die Briefe haben auch wirklich eben so wenig als die nachherige Geschichtserzählung den Charakter einer Uebersetzung. Bertholdt versichert zwar, sie „verrathen sich in ihrem gegenwärtigen griechischen Gewande als Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Besonders stark schimmere in dem ersten Schreiben das hebräische oder aramäische Original durch“<sup>(4)</sup>. Allein er hat dieses Urtheil durch aus nicht speciell zu begründen versucht, und der Versuch würde auch schwerlich gelungen sein. Was er über den ersten Brief sagt, hätte sich noch eher in Bezug auf den zweiten erwarten lassen, wo manche Stellen des Gebetes (I. 24—29.) sich ungeschärf wie die alexandrinische Uebersetzung ausnehmen, aber doch zugleich von der Art sind, daß sie auch von einem griechisch schreibenden Hebräer gar nicht befremden können. Wir müssen es daher durchaus richtig finden, wenn Hieronymus mit der Versicherung: *Machabæorum primum librum hebraicum reperi,*

(1) Ἐπειδὴ ἐκ τῆς γνώσεως τὰ ἐν αὐταῖς (sc. βιβλοῖς) γεγραμμένα τοῖς Αἰγυπτίοις, πάλιν αὐτὸν ἤξλωσε πένητας τὰς μεταβαλοῦντας αὐτὰς εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν ἀνθρώπου ἀποστεῖλαι. Justin. Apol. I. §. 31.

(2) Was man für eine solche Berücksichtigung gelten gemacht hat, (Hunsfied. *Mod. de Bibliorum textibus originalibus*. Oxon. 1705. p. 195. — Buch der Richter *κρίματων* statt *κρίτων*.) beweist dieselbe durchaus nicht (Vgl. Gesenius, *Gesch. der hebr. Spr. und Schrift* S. 83).

(3) Cf. Hieron. *Strid. opp. ed. Martianay*. Tom. II. p. 95 sqq.

(4) Einleitung. III. 1072.

die andere verbindet: *secundus græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest* (').

§. 9. Zeitalter und Verfasser.

Als die älteste Schrift, welche das zweite Buch der Makkabäer kennt und benützt, erscheint, wenn wir von Hebr. XI. 35. in Bezug auf 2 Makkab. VI. 19. absehen, die dem Josephus zugeschriebene Rede als *Μακκαβαίως ἡ περὶ ἀντοκράτορος λόγιον*. Jene Beziehung ist nun allerdings nicht so sicher und bestimmt, daß sie eine Bekanntschaft mit unserem Buche nothwendig voraussetzte; dagegen daß der Verfasser der genannten Rede daselbe gekannt habe, wird allgemein zugestanden. Diese Rede findet sich unter den Schriften des Josephus Flavius, wird ihm aber von Manchen abgesprochen ('). Da jedoch keineswegs ausgemacht ist, ob dieses mit Recht oder Unrecht geschehe, so könnten wir mit Rücksicht auf die alten Zeugnisse und die zweifelhaften Äußerungen neuerer Gelehrten unbedenklich die Richtigkeit als das Sicherere annehmen. Aber setzen wir auch sogar die Unächtheit voraus, so ist die Schrift doch zuverlässig von einem Israeliten noch vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschrieben worden; denn einerseits erscheint dem Verfasser die Makkabäerzeit als das Schrecklichste, was die Juden je erlebt haben, und andererseits erhellt aus dem Ausdruck: *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τῆς παρώδους ἡμῶν* (§. 4.) schon für sich ziemlich deutlich, daß Jerusalem zu seiner Zeit noch stand. Es ist somit wenigstens unbegründet, wenn man versichert, daß „man vor dem Zeitalter der Kirchenväter keine gewisse Spuren von dem Dasein des zweiten Buches der Makkabäer finde“ und daß Elemen von Alexandrien der erste derselben sei, der es gelesen habe ('). Aber gesetzt, auch Dieses sei richtig und das Buch sei wirklich in keiner auf uns gekommenen Schrift, die vor dem genannten Alexandriner verfaßt wurde, benützt worden, so könnte doch auch dieses für eine sehr späte, namentlich etwa nachchristliche, Entstehung nichts beweisen ('), so wenig als die Benützung des

(1) Cf. Prolog. galat.

(2) „Josephi tamen esse negant ex eruditiss quampulcherrimi.“ Cave, *histor. literar. scriptor. ecclesiasticorum*. s. v. Josephus.

(3) Eichhorn, *Einleitung in die apokr. S.* 276.

(4) Hase bemerkt dießfalls nicht mit Unrecht: „Und wäre es um Christi

## 54 Kap. II. Das zweite Buch der Makkabäer.

Buches in jener Rede auf die Makkabäer zum Beweise dienen kann, daß es nur ganz kurze Zeit vor derselben geschrieben worden sei. Äußere Gründe sprechen also jedenfalls nicht gegen eine vorchristliche Entstehung des Buches.

Sehen wir aber auf den Inhalt desselben, so wird die makkabäische Geschichte nur bis zur Niederlage des Nisanor, somit nicht über das Jahr 160 v. Chr. herabgeführt. Daraus, und aus der Bemerkung, daß die Hebräer von jener Zeit an Jerusalem behauptet haben (XV. 37.), könnte man zu folgern versucht werden, daß das Buch sehr bald nach dem genannten Jahr entstanden sei, und der Verfasser desselben noch nichts gewußt habe von den traurigen Ereignissen, die kurze Zeit nachher für die Juden wieder eintraten. Allein diese Folgerung wäre doch unstatthaft, weil dem Buche ein erst im J. 188 (also 128 v. Chr.) geschriebener Brief vorangestellt ist, und es somit jedenfalls nicht lange vor dem Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus entstanden sein kann<sup>(1)</sup>. Gegen den Anfang desselben aber kann es jedenfalls entstanden sein; und wenn wir einerseits wegen jenes Briefes nicht mit Hesse einen viel frühern Ursprung, etwa in der „ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt (im Jahr der Welt 3800 — 3850)“<sup>(2)</sup> annehmen können, so spricht andererseits gegen eine erheblich spätere Entstehungszeit der Umstand, daß die nähere Kenntniß der erzählten Ereignisse damals noch nicht sehr allgemein war, aber von vielen gewünscht wurde (II. 24 f.)<sup>(3)</sup>, und daß eine Epitome des Jason'schen

---

Geburt herum oder nach derselben geschrieben, so fielen aller Zweck, Veranlassung weg.“ (Das andere Buch der Makkabäer neu übersezt mit Anmerkungen und Untersuchungen. Jena, 1786. S. 282.)

(1) Jene Bemerkung ist daher bloß als Angabe des terminus a quo zu verstehen, mit welcher der Verf. sein Werk schließen wollte, ohne über den terminus ad quem etwas sagen zu wollen. Deswegen ist auch Bertholdi's Versicherung, daß dieselbe „auf einem Irrthume des Epitomators beruhe“ (Einf. III. 1069.), ganz unrichtig.

(2) Das andere Buch der Makkabäer ic. S. 281. Sonderbarer Weise sagt Hesse: „Erst um jene Zeit — — konnte ein Brief im 188ten Jahr der Seleucidischen Zeitrechnung eingerückt werden“; um jene Zeit konnte es gerade unmöglich geschehen, weil das genannte Jahr ja mitten in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus fällt.

(3) Bertheau, de secundo libro Maccabaeorum dissertatio etc. Götting. 1839. p. 59.

Werkes wohl nicht erst Jahrhunderte nach seiner Veröffentlichung zweckmäßig und erwünscht scheinen konnte. Daß aber dieses Werk selbst nicht um ein Erhebliches früher, als dem Bemerkten zufolge die Epitome, entstanden sein könne, dafür wird man schwerlich einen andern Grund vorzubringen wissen, als daß eben „manche Erzählungen schon ein dichtes mythisches Gewand tragen, das sich erst den mündlichen Sagen durch die Länge der Zeit hat ausdrücken können“ (¹). Allein daß es mit diesem Grunde nichts auf sich habe, wird, wie wir glauben, aus der nachfolgenden Besprechung über die angeblichen Fehler und Fictionen Jason's und seines Epitomators hinlänglich erhellen.

Nicht so leicht, wie über die Entstehungszeit, läßt sich über den Verfasser des Buches eine befriedigende Auskunft geben. Josephus Flavius oder der Alexandriner Philo, auf die man schon längst gerathen hat (²), können dasselbe schon wegen der eben bezeichneten Entstehungszeit nicht verfaßt haben. Ohnehin ist das Buch von den philonischen Schriften so charakteristisch verschieden und in letzteren so gar keine bestimmte Hindeutung auf dasselbe zu entdecken, daß man selbst eine alte Tradition, die es ihm beilegte, nur mit Mißtrauen ansehen könnte. Die Meinung aber, daß Josephus Verfasser sei, gründet sich fast augenscheinlich nur auf mißverständene Aussagen des Eusebius und Hieronymus, welche den Josephus zwar über die Makkabäer schreiben lassen, aber unter seiner dießfalligen Schrift nicht das zweite (überhaupt nicht ein) Buch der Makkabäer, sondern nur den vorhin erwähnten λόγος εἰς Μακκαβαίους verstehen (³). Ohnehin stimmen die Nachrichten des Josephus über die Makkabäer, wie

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1068 f.

(2) Cf. Huet. demonstrat. evangel. edit. Vita. Francof. 1722. p. 317.

(3) Eusebius sagt: πεπονήηται δὲ καὶ ἄλλο ἂν ἀγνὸς σπεῖδασμα τῶν ἀνδρῶν περὶ αὐτοκράτορος λογισµῶν, ὃ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπιγράψαν κτλ. H. E. III. 10. Damit übereinstimmend sagt Hieronymus: Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισµῶν, valde elegans habetur, in quo et Machabæorum sunt digesta martyria (Catal. Script. Eccles. s. v. Josephus.), und: Unde et Josephus, Machabæorum scriptor historię, frangi et regi posse dixit perturbationes animi, non eradicari. (Lib. II. adv. Pelagianos. Tom. IV. pag. 514. ed. Mart.) Es ist daher schwer begreiflich, wie z. B. der Calvinist Wittacker gegen Bellarmin behaupten, und Andere die Behauptung wiederholen konnten, Hieronymus habe den Josephus für den Verfasser der Bücher der Makkabäer gehalten,



schon Huetius u. A. bemerkt haben, mit unserem Buche zu wenig überein, als daß dasselbe von ihm verfaßt sein könnte <sup>(1)</sup>. Ebenso wenig kann mit Leo Allatius Judas der Makkabäer als Verfasser betrachtet werden <sup>(2)</sup>, weil das Buch erst lange nach seinem Tode entstanden ist, und derselbe ohnehin schwerlich ein fremdes Geschichtswerk würde excerpiert haben, wenn er eine kurze Geschichte seines Volkes während seiner eigenen öffentlichen Wirksamkeit hätte schreiben wollen. Dagegen würden die Zeitverhältnisse eine Abfassung des Buches durch Judas den Essener <sup>(3)</sup> oder einen Zeitgenossen und Freund des Aristobulus <sup>(4)</sup> zwar gestatten, nur hat man keinen irgend erheblichen Grund für die Annahme des einen oder andern. Wir müssen uns daher bescheiden, den Verfasser nicht zu kennen. Selbst über sein Vaterland ist man im Ungewissen. Während die meisten Neuern <sup>(5)</sup> Aegypten als solches bezeichnen, sprechen doch auch beachtenswerthe Gründe dafür, daß er ein Palästinenfer gewesen sei <sup>(6)</sup>.

#### §. 10. Quellen.

Bei keinem alttestamentlichen Buche sind die Quellen so leicht anzugeben, wie bei diesem, weil die Hauptquelle vom Verfasser selbst genannt und sogar etwas näher beschrieben wird. Sie war das Geschichtswerk Jason's von Cyrene, welches die Thaten des

(1) Huet. demonstr. evang. p. 317.

(2) Bergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1073.

(3) Cf. Serar., in sacros divin. bibl. libros Tob. Jud. etc. comment. Mogunt. 1610. p. 366. Serarius bezeichnet aber den Rupertus nicht als Urheber dieser Ansicht, wie Huet und Bertholdt sagen, sondern bemerkt nur, daß der I. 10. genannte Judas auch von Rupertus für den Essäer gehalten werde (Quaest. II. ad. Cap. I. et II.).

(4) Dafür hält ihn Hasse und glaubt, daß auch das Buch der Weisheit von ihm herrühre (Das andere Buch der Makkabäer x. S. 283 f.), wogegen sich jedoch schon Eichhorn erklärt hat (Einf. in d. apokr. S. 262 ff.).

(5) Hasse a. a. O. S. 282. — Bertholdt, Einleitung. III. 1073. — Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 58.

(6) „Das Buch zeugt von der genauesten Bekanntschaft des Verfassers mit Palästina und den palästinenfischen Juden. Er äußert hin und wieder, z. B. 5, 17, 7, 9, 14, 14, 40., Ideen, welche nicht unter den ägyptischen und cyrenäischen Juden einheimisch waren; er nennt Jerusalem immer schlechtthin die Stadt (πολις), so wie die Burg Davids schlechtthin die Burg (ἄρσενopolis), und lebte also wohl in Jerusalem“ (Scholz, die Bücher der Makkabäer x. Frankfurt. 1833. S. 11.)

Judas Makkabäus und namentlich seine Kriege gegen Antiochus Epiphanes und dessen Nachfolger sehr ausführlich in fünf Büchern beschrieb (II. 19. 20. 23.). Dieses Werk wollte der Verfasser unseres Buches in's Kurze ziehen, um das Lesen desselben denjenigen zu ersparen, denen es wegen des großen Umfanges zu beschwerlich werden konnte, und überhaupt durch eine kurze übersichtliche Darstellung der Begebenheiten jener Zeit denjenigen nützlich zu werden, welche dieselben näher zu kennen wünschten (II. 24. 25.). Vom Anfang des dritten Kapitels an ist also diese Geschichte seine Quelle. Was vorausgeht, sind die zwei schon genannten Briefe, bei denen weiter nicht mehr von Quellen die Rede sein kann, wenn auch vielleicht der erstere nur in abgekürzter Form seinem Hauptinhalte nach mitgetheilt wird.

So einfach und unzweifelhaft jedoch dieses gleich beim ersten Anblick zu sein scheint, so sehr wird noch Einsprache dagegen erhoben. Schon Hugo Grotius behauptete, der Verfasser habe bei den vier letzten Kapiteln nicht mehr Jason's Geschichtswerk, sondern eine andere Quelle benützt, und Bertholdt stimmt ihm bei. Zuwörderst legt aber Bertholdt auf die Stellen des Prologs, welche den Umfang des Jason'schen Werkes angeben, und doch des Demetrius nicht mehr gedenken, ein viel zu großes Gewicht<sup>(1)</sup>. Denn wenn ganz allgemein die Thaten des Judas und seiner Brüder als Gegenstand der Jason'schen Geschichte bezeichnet werden (II. 19.), so ist darunter ihr Verhältniß zu Demetrius eben so gut mit begriffen, als ihre Kriege gegen Epiphanes und seinen Nachfolger, und es ist nur noch eine specielle Hervorhebung des wichtigsten Theiles aus dem Ganzen, daß letztere noch ausdrücklich genannt werden (B. 20.), dieß um so mehr, als B. 19. sogar schlechthin verbietet, B. 20. als erschöpfende Angabe des Umfanges der Jason'schen Geschichte zu verstehen. Sodann unterstützt Bertholdt seine Behauptung noch damit, daß 1) der XII. 2. genannte Timotheus der nämliche sei, „welcher nach Kap. X. 37. schon von den Juden getödtet war“; daß 2) von XII. 2. an „auf einmal der Erzählung chronologische Bestimmungen eingewebt werden, die vorher fehlen“; und daß 3) von eben dort an „nichts mehr von der den jüdischen Geschichtschreibern aus der alexandrinischen Schule eigenen Methode, Reflexionen einzu-

(1) Einleitung. III. 1064.

streuen, gefunden werde“ (1). Allein den ersten dieser Gründe, auf den besonders Grotius Gewicht legte, vermag Bertholdt selbst nicht hoch anzuschlagen. In der That findet sich nirgends eine Befugniß für die Annahme, daß an beiden Stellen von einem und demselben Timotheus die Rede sei, und die besten Ausleger haben von jeher beide für verschiedene Personen gehalten (2). Und dieß gewiß mit Recht. Timotheus XII. 2. „war wahrscheinlich Statthalter von Gilead oder von dem Ostjordanlande“ (3), dagegen der X. 37. genannte war dieß sicherlich nicht. Denn als Judas die Edomiten gedemüthigt hatte, wurde derselbe nicht im transjordanischen Lande, sondern in Judäa angegriffen und besiegt, ohne daß irgend einer Uebersetzung des Jordan gedacht würde, und er flieht sogleich in die Festung Gazara, welche unweit Nikopolis (Emaus) in der philistäischen Ebene am Fuß des Gebirges Juda lag (4). Aber wenn auch einerlei Timotheus gemeint wäre, so würde selbst daraus für Bertholdt's Behauptung noch wenig folgen, weil sich XII. 2 ff. auch als nachholender Bericht eines vor X. 37. zu erwähnenden Ereignisses ansehen ließe. Der zweite Grund fällt geradezu weg, weil er auf unrichtiger Beobachtung ruht; denn die chronologischen Bestimmungen beginnen nicht mit XII. 2., sondern fehlen noch im ganzen zwölften Kapitel und beginnen erst mit XIII. 1., finden sich aber bei gelegentlichlicher Mittheilung von Briefen auch schon vor dem zwölften Kapitel (XI. 21. 33. 38.). Aus gleicher Ursache fällt auch der dritte Grund weg. Denn „die Methode, Reflexionen einzustreuen“, finden wir nach XII. 2. eben so gut wie vorher befolgt; Menelaus z. B. wird in Asche getödtet, weil er den Altar, dessen Feuer und Asche heilig war, entweiht hatte (XIII. 7. 8.), dem Nisanor wird die Hand abgeschnitten, weil er sie brohend gegen das Heiligtum erhoben (XV 32.), über die im Kampf gegen Gorgias Gefallenen und die Ursache ihres Todes findet sich XII. 38—45. eine lange Reflexion, und auf die Sorgfalt Gottes für sein Volk und den göttlichen Beistand zu den Unternehmungen der Makkabäer, wird hier wie früher in immer

(1) Ebend. S. 1064 f. 1070.

(2) Cf. Serar., Calmet., Scholz zu den betreffenden Stellen.

(3) Scholz a. a. O. zu XII. 2.

(4) Reland. *Palästina illustrata*. Traj. 1714. p. 492. — Raumer, *Palästina*. S. 185.

gleicher Weise reflectirt, z. B. XII. 28. 36 f. XIII. 10 ff. XIV. 34—36. XV. 22—24. — Dazu kommt noch, daß die angeführten Gründe zum Theil auch sich selbst aufheben. Von Demetrius ist nämlich erst im 14ten Kap. die Rede, und es dürfte somit aus II. 20. bloß für Kapp. XIV. und XV. eine andere Quelle gefolgert werden, aber die chronologischen Bestimmungen beginnen schon mit Kap. XIII. und würden somit schon für dieses eine andere Quelle fordern, was durch das Vorige streng genommen nicht gestattet wird. Am sonderbarsten aber ist es, wenn dabei noch auf die große Genauigkeit des Verfassers in Angabe der Quellen Gewicht gelegt wird <sup>(1)</sup>; denn wenn dieses mit Recht geschieht, so beweist es gerade, daß der Verfasser von XII. 2. nicht eine andere Quelle als vorher benutzte, weil er sonst dieselbe genannt haben würde.

Aus dem Gesagten erhellt schon, daß die fragliche Stelle (II. 19. 20.) auch nicht zu der Annahme berechtigt, daß wenigstens die letzten beiden Kapitel eine eigene Zuthat des Verfassers seien <sup>(2)</sup>, und es ist nicht mehr nöthig, dieselbe noch näher zu würdigen. Wenn aber Bertholdt aus derselben Stelle auch noch folgert, daß das dritte Kapitel nicht aus Jason's Werk ausgezogen sei <sup>(3)</sup>, so bemerkt dagegen Bertheau mit de Wette's Beistimmung ganz richtig: *Quæ cap. III. narratur, tam arcto vinculo coherent cum sequenti historia, ut ab Jasone, si hanc a lectoribus intelligi vellet, prætermitti nequirent* <sup>(4)</sup>. Wir müssen daher das ganze Buch, mit Ausnahme der ersten zwei Kapitel, als einen Auszug aus dem Jason'schen Geschichtswerke betrachten, wofür daselbe sich auch ausgibt.

## § 11. Richtigkeit.

Die Frage nach der Richtigkeit hat hier einen doppelten Sinn: einmal, ob das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt von einem und demselben Verfasser herrühre, oder vielleicht einzelne Abschnitte

(1) Bertholdt, Einleitung. III. 1084.

(2) Das meinten übrigens schon Huetius (*Demonstrat. evang.* p. 316.) und Calmet (l. c. p. 619.).

(3) Einleitung a. a. O. Bertholdt hat übrigens hier schon den Huetius zum Vorgänger, vgl. *Demonstr. evang.* p. 316.

(4) *De secundo libro Maccabæorum.* p. 9. — de Wette, Einleitung. S. 413.

erst spätere Thatat seien, und so dann ob die in dem Buche mitgetheilten Actenstücke wirklich von denjenigen Personen herrühren, denen sie zugeschrieben werden.

I. Im erstern Sinne zunächst ist die Aechtheit der beiden Briefe im Anfang des Buches geläugnet, und zum Beweise dafür an „die falschen Zeitdaten I, 7. 10. vgl. mit XI, 21. 33. 38. XIII, 1.“ und den Widerspruch zwischen I. 13. und IX. erinnert und gesagt worden, solcher „Fehler würde sich der Epitomator von Jason's Werk nicht schuldig gemacht, und nicht in Widerspruch mit sich selbst verfallen sein“<sup>(1)</sup>.

Es soll nämlich, was die Zeitdaten betrifft, die Jahreszahl 169 (I. 7.) unrichtig sein, weil ihr gemäß die palästinensischen Juden erst 21 Jahre nach der Tempelreinigung durch Judas die ägyptischen zur Feier derselben aufgefordert hätten, was sich unmöglich annehmen lasse<sup>(2)</sup>. Allein die Unmöglichkeit solcher Annahme ist so gar nicht einleuchtend, daß man es im Gegentheil nur höchst wahrscheinlich finden kann, daß die palästinensischen Juden erst geraume Zeit nach der bezüglichen Thatfache zu solcher Aufforderung sich veranlaßt sahen. Bei der ersten und zweiten Erinnerungsfeier, die natürlich nur beim Heiligthum zu Jerusalem Statt fand, wird man wohl kaum an Aegypten gedacht und eine solche Feier auch dort gewünscht haben, sondern vielmehr erst nach mehreren Jahren, wo etwa die Vernachlässigung der Feier von Seite der Aegyptier in Verbindung mit andern Umständen irgend etwas Auffallendes oder Betrübendes haben mochte. Zudem wird durch die Berufung auf ein im J. 169 erlassenes Schreiben die Absendung eines frühern in derselben Angelegenheit nicht schlechthin ausgeschlossen.

Auch die Jahreszahl 188 (I. 10.) soll unrichtig sein, weil sie als Datum eines Briefes erscheine, unter besser Ausfertignern Judas Makkabäus vorkomme, der doch schon im Jahr 152 in einer Schlacht gegen Bacchides ums Leben gekommen war (1 Makk. IX. 3. 18.)<sup>(3)</sup>. Allein die Annahme, daß der B. 10. genannte Judas der Makkabäer sei, ist wenigstens unbegründet. Bellarmine

(1) de Wette, Einleitung. S. 413.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 256.

(3) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1058.

und Gams ('') würden sich zu derselben gewiß nicht verstanden haben, wenn sie auf die Jahreszahlen der beiden Briefe und das Todesjahr des Makkabäus sorgfältiger geachtet hätten. Sie verbinden zwar das Datum 188 noch mit dem ersten Briefe, allein es wird damit nicht viel gewonnen, weil der zweite schon durch seine Stellung auch in eine spätere Zeit als der erste gesetzt wird und sich überdies auf Thatsachen bezieht, die, wie Serarius richtig bemerkt hat (''), erst zur Zeit Simon's Statt fanden, so daß Judas Makkabäus jedenfalls nicht unter den Ausfertignern gewesen sein kann. Es muß also unter jenem Judas ein anderer als der Sohn des Mattathias gemeint sein. In der That war auch der Name Judas bei den Hebräern so häufig, daß das Vorkommen eines Judas unter den Volkshäuptern im Jahr 188 im Geringssten nicht befremden könnte, wenn auch kein solcher aus der damaligen Zeit bekannt wäre. Wir brauchen daher nicht mehr lange zu untersuchen, ob der fragliche Judas nach der Ansicht älterer Exegeten Judas Essenus sei, der um diese Zeit lebte und unter anderm auch wegen seiner Weissagungsgabe bei den Juden in großem Ansehen stand (''), oder ein Verwandter des Joh. Hyrkanus, der, „während dieser gegen die Syrer zog, dessen Stelle in der Regierung Judäa's vertrat“ (''), oder ein Sohn des Joh. Hyrkanus, der sonst Aristobulus genannt wird, aber auch Judas hieß (''), oder ein anderer Mann dieses Namens, von dem die mangelhafte jüdische Geschichte dieser Zeit nichts berichtet. Jedenfalls erscheint unter solchen Umständen die Voraussetzung, daß in der fraglichen Stelle Judas Makkabäus genannt sei, als eine grundlose.

Ist aber demnach I. 10. ein anderer als Judas Makkabäus genannt, so hat auch die Behauptung, daß die Jahreszahlen 169 und 188 unrichtig seien, keinen Grund mehr, gleichviel ob man

(1) Vergl. Serar. in sacros divinatorum bibliorum libros, Tobiam, Judith, Esther, Machabæos, Commentarius. Mogunt. 1610. p. 512.

(2) Ebend. S. 512.

(3) Serar. in sacros div. bibl. libr. comment. etc. p. 366. — *Μάλιστα δὲ ἂν τις θαυμάσειε καὶ Ἰὺδαν τινὰ, Ἑσσηνὸν μὲν τὸ γένος, ἠδενότε δὲ ἐν οἷς προσέπτε διαπευσάμενον τὸ ἀληθές.* Jos. Fl. XIII. 11. 2.

(4) Scholz, Die Bücher der Makkabäer als Fortsetzung des Derscher-Scholz'schen alten Testaments. Frankfurt a. M. 1833. S. 212.

(5) Vergl. Corn. a Lapid. zu 2 Makk. I. 10,

I. 1.—II. 18. als einen Brief oder als zwei Briefe betrachte, und im letztern Falle die Jahreszahl 188 zum ersten oder zum zweiten Briefe rechne. Denn im ersten Falle läßt sich gewiß darin keine Unmöglichkeit entdecken, daß die palästinensischen Juden im Jahr 188 die ägyptischen zur Feier der Tempelweihe auffordern und an eine schon frühere derartige Aufforderung erinnern; im zweiten Falle eben so wenig darin, daß sie einige Zeit später noch einmal die inzwischen etwa vergeblich erlassene Aufforderung wiederholen. Denn eine solche Wiederholung müßte Statt gefunden haben, wenn das Datum 188 zum ersten Briefe gehörte, der dem zweiten gegenüber doch als der frühere erscheint, während die angebliche Wahrscheinlichkeit, daß der zweite Brief der im Jahr 169 erlassene sei <sup>(1)</sup>, ohne erheblichen Grund ist. Im dritten Falle aber wird sich wohl am wenigsten eine Unmöglichkeit darin finden lassen, daß eine früher an die ägyptischen Juden erlassene Aufforderung im Jahr 188 wiederholt wurde. Dieselbe ist zwar hauptsächlich an einen gewissen Aristobulus, Lehrer des Ptolemäus, gerichtet, über dessen Person wenige vom zweiten Buch der Makkabäer unabhängige Nachrichten aus dem Alterthume übrig sind, aber doch jedenfalls so viele, daß es als die grundloseste Willkühr erscheinen muß, mit Eichhorn sogar seine Existenz zu beanstanden, um dann die Richtigkeit dieser Briefe läugnen zu können <sup>(2)</sup>. Schon Clemens von Alexandrien bezeichnet ihn als einen Juden und Günstling des Ptolemäus Philometor, dem er seine Bücher zuignete <sup>(3)</sup>, so wie auch R. Sadalja im Schalschelet Haffabbala <sup>(4)</sup>. Und zudem ist es bekannt, daß seit Ptolemäus Lagi und Philadelphus die Juden in Aegypten zum Theil in ziemlichem Ansehen standen, so daß die Nachricht, es sei ein Jude auch Lehrer am königlichen Hofe geworden, nicht einmal besondere Unwahrscheinlichkeit hat. — Demnach ist der auf diese Jahreszahlen gebaute Beweis gegen die Richtigkeit der

(1) de Wette, Einleitung. S. 413.

(2) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur Bd. V. S. 282. Was schon früher Humfr. Hody über die Unmöglichkeit, daß ein damaliger Aristobulus Lehrer des Ptolemäus gewesen sei, gesagt hat (Contra historiam Aristae de LXX interpretibus dissertatio. Oxon. 1684. p. 187 sqq.), ist nicht von Bedeutung.

(3) Stromat. lib. I. §. 22.

(4) Cf. Bartolocci Biblioth. magna. rabbin. I. 468 f.

beiden Briefe ohne alle Beweisraft und man hat durchaus nicht nöthig, etwa mit Basnage die Zahl 168 in 148 zu ändern<sup>(1)</sup>.

Der vermeintliche Widerspruch endlich zwischen I. 13. und IX. soll darin bestehen, daß Antiochus Epiphanes nach I. 13 ff. im Tempel der Nanäa in Persien von den Priestern gesteinigt und dann in Stücke gehauen wurde, während er nach IX. 5. 8. an einer unheilbaren Krankheit auf seinem Rückzug aus Persien starb. Die erste Frage ist hier, ob der zweite Brief wirklich vom Tode des Epiphanes, und nicht vielmehr vom Tode eines andern frühern oder spätern Antiochus reden wolle. Letzteres haben Manche behauptet, und bald den Antiochus Euergetes<sup>(2)</sup>, bald den Antiochus Magnus<sup>(3)</sup> als den hier gemeinten bezeichnet. In der That ließe sich damit auch die Differenz zwischen I. 13 ff. und IX. 5. 9. am einfachsten und gründlichsten beseitigen. Allein wenn man die erstere Stelle im Zusammenhang liest, so leuchtet alsbald ein, daß die Schreibenden, die ja von der Tempelreinigung durch Judas Makkabäus reden, und diese mit dem Tode des fraglichen Antiochus in die engste Verbindung bringen (I. 18.), unter diesem auch nur den damaligen Verfolger der Juden meinen können. Und daß auch der Verfasser des zweiten Buches selbst die Sache so verstand, erhellt aus der Art und Weise, wie er die nachfolgende Geschichte an den zweiten Brief anknüpfte. Müßen wir aber demnach zugeben, daß in dem Briefe von Antiochus Epiphanes geredet und seine Todesart wesentlich anders als in dem Auszuge aus Jason's Werk erzählt werde<sup>(4)</sup>, so müssen wir doch eben so bestimmt läugnen, daß aus diesem Grunde der Verfasser des Auszuges den Brief nicht selbst voran-

(1) *Histoire de Juifs*, Liv. V. Chap. I. p. 311. Selbst der Verfasser des Anhangs zu Dezel's Bibelwerk behauptet, daß I. 10. nicht Judas Makkabäus erwähnt sei, obgleich er kurz zuvor in dem Umfande, daß derselbe hier erwähnt werde, einen Beweis gegen die Aechtheit des Briefes gefunden hat (*Die Apokryphen Alten Testaments mit vollständig erklärenden Anmerkungen*. Lemgo. 1802. Bd. II. S. 182 187.).

(2) Cf. Gottl. Wernsdorff, *Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum etc.* p. 84.

(3) Bsl. Scholz, a. a. O. S. 215.

(4) Bellarmin's Annahme, daß der Brief nicht von wirklicher Ermordung, sondern nur etwa Verwundung des Epiphanes rede (*De verbo Dei* L. I. c. 15. §. 16.), hat die Textesworte so sehr gegen sich, daß ihre Unstatthaftigkeit nicht erst nachgewiesen zu werden braucht.



gestellt haben könne. Denn derselbe will ja überhaupt nicht als Geschichtschreiber auftreten, sondern nur kurz erzählen, was Jason ausführlich berichtet hatte, und konnte darum keinen Grund haben, jenen Brief nur deswegen vorzuenthalten, weil er in seinen Angaben über den Tod des Epiphanes nicht mit Jason übereinstimmte. Daß er den Mangel der Uebereinstimmung nicht gemerkt habe, wie Bertholdt meint <sup>(1)</sup>, oder daß er sich selbst widerlegt hätte, wie Zahn behauptet <sup>(2)</sup>, ist beides gleich unrichtig, weil ja in der Mittheilung des Briefes nicht zugleich eine Befräftigung aller historischen Angaben desselben lag.

Demnach sind die Gründe für die Behauptung, daß die Briefe nicht vom Verfasser des zweiten Buches selbst demselben vorangestellt worden seien, ohne alle Beweiskraft. Dagegen spricht nicht bloß der formelle, sondern auch der reelle Zusammenhang zwischen dem historischen Theile und den Briefen dafür, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt und Verbindung beide von Einem Verfasser herrühren. Eine sachliche Verbindung gibt hier sogar Bertholdt zu. Wenn er aber zugleich bemerkt, dieselbe sei „noch nicht von der Art, daß es unmöglich würde, das von Kap. II. 19. an Folgende als isolirt zu betrachten“ <sup>(3)</sup>, so hilft das nicht viel; denn nicht die Möglichkeit, sondern erst die Nothwendigkeit dieser Betrachtungsweise könnte hier ein Beweis gegen die Richtigkeit sein.

II. Diese nämlich beiden Briefe gehören aber zugleich auch unter diejenigen, deren Richtigkeit auch im letztern obgenannten Sinne geläugnet wird. Sie sollen nämlich nicht vom hohen Rathe zu Jerusalem, dem sie sich selbst zueignen, herrühren können. Die Hauptgründe, die man gegenwärtig für diese Behauptung gelten macht, sind: a) die schon besprochenen zwei Jahreszahlen; b) die falsche Angabe über den Tod des Antiochus Epiphanes; c) die I. 18. behauptete Erbauung des fernbbabelischen Tempels durch Nehemia; endlich d) die offenbaren Fabeln über die Wiederfindung des heiligen Feuers durch Nehemia und die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade durch Jeremia <sup>(4)</sup>.

(1) Einleitung. III. 1061.

(2) Einleitung. II. 961.

(3) Einleitung. III. 1061.

(4) Vergl. Bertheau, de secundo libro Maccabaeorum. p. 18. — de Wette, Einleitung. S. 413.

In all diesen Stücken, meint man, müßte der hohe Rath zu Jerusalem nothwendig besser unterrichtet gewesen sein, als der Verfasser der fraglichen Briefe.

Allein jene Jahreszahlen beweisen hier so wenig als im vorigen Falle, weil sich, wie wir gesehen, gegen ihre Richtigkeit nichts Erhebliches einwenden, geschweige denn ihre Unrichtigkeit nachweisen läßt. Die Angabe in Betreff des Antiochus wird zwar allerdings als unrichtig anzusehen sein, denn sie hat sowohl das zweite und erste Buch der Makkabäer, als die Berichte der Profanhistoriker gegen sich, welche darin zusammenstimmen, daß Antiochus Epiphanes nicht eines gewaltsamen, sondern natürlichen Todes in Folge einer schmerzlichen Krankheit auf seinem Rückzuge aus Persien gestorben sei. Allein hier ist nur die Frage, ob nicht der hohe Rath die in dem Briefe ausgesprochene Ansicht über die Todesart des Epiphanes wirklich haben konnte. Diese Frage aber werden wir um so weniger geradezu verneinen dürfen, als sich recht leicht begreifen läßt, wie eine solche Ansicht bei den Juden in Umlauf kommen und wohl ziemlich allgemein für richtig gehalten werden konnte. Antiochus der Große nämlich, der Vater des Epiphanes, wurde wirklich in Persien, während er einen Tempel plündern wollte, erdrosselt (1). Wenn man nun später in Judäa erzählte, Antiochus sei auf diese Weise umgekommen, so lag das Mißverständniß schon an sich sehr nahe, dasjenige, was auf den Vater sich bezog, von dessen gleichnamigem Sohne zu verstehen, der ebenfalls in Persien umgekommen war. Dieses Mißverständniß mußte sich um so mehr verbreiten, als gerade dem Sohne ein solches Ende gut gegönnt und als gerechte Strafe für den jerusalemischen Tempelraub betrachtet wurde. Konnte aber diese Meinung, wie bei den Juden überhaupt, so auch beim hohen Rathe, leicht Eingang finden, so konnte sie von letzterem auch in einem Briefe ausgesprochen wer-

(1) Ἀντίοχον μὲν ἂν τὸν Μέγαν τὸ τῇ Βίβλῃ συλῶν ἱερὸν ἐπιχειρήσαντα ἀνείλον ἐπιθέμενοι καθ' αὐτῆς οἱ πλείον βαρβάραι Strabo, rerum geographic. lib. XVI. — Ὅτι Ἀντίοχος ἀπορῶν χρημάτων, ἀκῶν δὲ κατὰ τὴν Ἐλυμαῖδα τὸ ἱερὸν τὸ τῇ Β' λε πολὺν ἐκ τῶν ἀναθημάτων ἔχειν ἀγυρόν τε καὶ χρυσόν, ἔγνω τῷτο συλῆσαι. Καὶ ἔκων εἰς τὴν Ἐλυμαῖδα, καὶ κατατιασάμενος τὰς ἐγχωρίας πολέμῳ καταρχεσθαι, τὸ μὲν ἱερὸν ἐσύλησε, χρημάτων δὲ πλῆθος ἀθροίσας, ταχὺ τῆς προσηκείας ἐκ θεῶν ἐντυχὲ κολάσεως. Diod. Sic. fragment. libri XXIX.

während doch der Kampf zwischen den Juden und Syrern fort-  
daure, und daß der Brief der römischen Gesandten, von denen  
kein anderer Schriftsteller etwas wisse, nach der seleucidischen Zeit-  
rechnung datirt sei (XI. 34—38.) <sup>(1)</sup>. Allein hinsichtlich des  
ersten Punktes ist nur zu bemerken, daß Eupator die Regierung  
schon früher angetreten und den Eustas selbst an die Spitze der  
Regierungsgeschäfte gestellt hatte (X. 11.). Beim zweiten Punkt  
ist übersehen worden, daß die Juden nach jener Bewilligung des  
Eupator wirklich eine Zeit lang Ruhe hatten und sich auf Ader-  
bau verlegten (XII. 1.), dann aber, als sie aufs Neue durch  
syrische Häuptlinge beunruhigt (XII. 2.) und von den Einwoh-  
nern mehrerer Städte feindselig behandelt wurden (XII. 3 ff.),  
sich zum Widerstande genöthigt sahen, und dadurch ein neuer  
Krieg zwischen ihnen und den Syrern herbeigeführt wurde. Beim  
dritten Punkte endlich wird das Schweigen der griechischen und  
römischen Historiker von den fraglichen Gesandten doch wohl nicht  
deren Nichtexistenz beweisen können; das Datum aber nach der  
seleucidischen Aere wird sich ohne Schwierigkeit als Anbequemung  
zur fremden Sitte betrachten lassen, und wenn das nicht, so kann  
jedemfalls auch die Umschreibung der Jahreszahl aus der römi-  
schen Zeitrechnung in die seleucidische (da diese sonst im Buch  
immer befolgt wird) noch nicht Falschheit und Dichtung beweisen.  
Es ist daher auch nicht sehr zu verwundern, daß Bertheau keine  
innern Merkmale der Unächtheit mehr aufzufinden, und jene,  
die man bereits aufgefunden haben will, nicht für solche zu hal-  
ten weiß <sup>(2)</sup>, und daß selbst de Wette gerade diejenigen Briefe  
(XI. 16 ff.), die man nicht bloß für Dichtungen, sondern für  
sehr unglückliche, auf grober Unwissenheit beruhende Dichtungen  
ausgegeben hat, für „wahrscheinlich ächt“ erklärt <sup>(3)</sup>. Obwohl  
wir nun zwar mit Bertheau nicht auch darin übereinstimmen kön-  
nen, daß sich die Briefe an unrechter Stelle befinden und auf  
die unrichtigen Thatfachen bezogen seien; so glauben wir doch ihre  
Richtigkeit als anerkannt und den unbedeutenden Einwürfen gegen-  
über als unzweifelhaft ansehen zu dürfen.

---

(1) Einleitung in die apokr. S. 267 f.

(2) De secundo libro Maccabæorum. p. 31 sqq.

(3) Einleitung. S. 414.

## §. 12. Glaubwürdigkeit.

Bei der Frage nach dieser müssen wir die beiden Haupttheile des Buches abgesondert in Betracht ziehen.

I. Was den ersten Theil betrifft, so handelt es sich hier nur um den zweiten Brief; denn der erste, welcher sehr kurz ist und fast nur Wünsche und Bitten enthält, bietet nichts dar, was gegen seine Glaubwürdigkeit großes Bedenken erregen könnte. Um so mehr aber soll dieses beim zweiten der Fall sein. Außer denjenigen Unrichtigkeiten, die man zugleich als Zeichen der Unacht-  
heit gelten gemacht hat, und von denen schon die Rede war, wird noch besonderes Gewicht auf das gelegt, was über den Tod des Epiphanes, über die Wiederfindung des heiligen Feuers und die Verbergung der Stiftenhütte und Bundeslade gesagt wird.

Die neuern Erörterungen hierüber sprechen nur von „Fabeln“, „absurden Legenden und Abgeschmacktheiten“ (<sup>1</sup>), ohne einen Beweis für das Vorhandensein solcher auch nur für nöthig zu halten. So schlimm jedoch, als man hiernach glauben könnte, scheint es mit den fraglichen Berichten nicht zu stehen. Was zunächst den über des Epiphanes Tod betrifft, so ist man einverstanden, daß, abgesehen von dem zweiten Briefe, die Nachricht des zweiten Buches mit jener des ersten sich wohl vereinigen lasse (<sup>2</sup>). Wie aber die Angabe des Briefes sich erkläre, und wie wenig sie gegen die Glaubwürdigkeit des Verfassers und den historischen Gehalt des Buches beweise, haben wir schon gesehen. — Sodann die Wiederfindung des hl. Feuers ist eine Sache, die sich ohne Wunder leicht begreifen ließe, wenn sich etwa Naphtha in dem Wasser fand, worauf der Text auch gar nicht undeutlich hinweist (I. 36.), wiewohl nicht zu läugnen ist, daß der oder die Verfasser des Briefes sie als Wunder ansehen. Die Hauptbedenklichkeit scheint auch hier weniger gegen das Wunder als dagegen gerichtet zu sein, daß die alten Rabbinen nichts von einer solchen Wiederfindung des hl. Feuers wissen, weil sie sonst dasselbe nicht mit Stillschweigen übergehen und sogar versichern würden, das heilige Feuer habe im zweiten Tempel gemangelt (<sup>3</sup>). Allein die

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. x. S. 256. — Bertholdt, Einleitung. III. 1059. — de Wette, Einleitung. S. 413.

(2) Hase, das andere Buch der Makkabäer x. S. 314.

(3) Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 20 sq.

letzte Versicherung, die sich allerdings öfters in rabbinischen Schriften findet <sup>(1)</sup>, ist hier ohne Bedeutung, weil unter dem **עֵשׂ**, das im zweiten Tempel gefeiert haben soll, nur dasjenige Feuer gemeint sein kann, welches beim vorerilischen Heiligthum wunderbar angezündet und ununterbrochen unterhalten wurde, von diesem aber auch dann gesagt werden konnte, es habe im zweiten Tempel gefeiert, wenn der fragliche Bericht allgemein bekannt und geglaubt war. Jene Versicherung reducirt sich ganz auf die Aussage der babylonischen Gemara, auf die sich die Rabbinen zum Theil auch ausdrücklich berufen; dem babylonischen Talmud steht aber hier die ältere jerusalemische Gemara gegenüber, welche unter den Gegenständen, die im zweiten Tempel gemangelt, das heilige Feuer nicht nennt <sup>(2)</sup>. Unter solchen Umständen kann das Schweigen der Rabbinen begreiflich nichts gegen die Wahrheit des Berichtes beweisen. — Am nachtheiligsten endlich wird der Bericht über die Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade durch Jeremia beurtheilt. Nach Wernsdorff z. B. enthält er nur *lepida somnia et nugae* und ist eine *temeraria, mendosissima, ineptissima fatillissimi scriptoris narratio* <sup>(3)</sup>. Die Gründe aber für ein so ungünstiges Urtheil reduciren sich im Wesentlichen darauf, daß für's Erste die Bundeslade im zweiten Tempel fehlte; sodann daß Jeremia dieselbe sammt dem heil. Zelte nicht fortschaffen konnte, weil er schon nicht Kraft genug dazu gehabt und die Chaldäer ihn gehindert hätten, und er ohnehin während der Belagerung Jerusalem's im Gefängnisse saß; endlich daß die Bundeslade überhaupt nicht irgendwie aufgehoben, sondern nach 2 Kön. XXIV. 13. von den Chaldäern geplündert und zerstört worden sei. Allein was zunächst den letztern Punkt betrifft, der am bedeutendsten scheinen könnte, so handelt es sich dabei nur um die Worte **וְהָיָה אֲרוֹן הַבְּרִית בְּיָד הַיְּהוּדִים**. Daß aber mit diesen die Bundeslade, obwohl sie allerdings auch unter die **אֲרוֹן הַבְּרִית** des Heiligthums gehörte, doch in der That nicht gemeint und das **אֲרוֹן** nicht im strengsten Sinne gebraucht sein könne, hat mit

(1) J. B. Zarchi und Kimchi in ihren Commentt. zu Haggai I. 8., der Verf. des Midrasch zum Hohenlied (vgl. Raymundi Martini Pug. fidei. Part. II. c. IV. §. 13.), Talm. Bab. Joma fol. 21 b.

(2) Cf. Lightfoot, *Norm. hebr. et talmud. ad Matth.* III. 17.

(3) Cf. *Auctoritas utriusque libri Maccab. etc.* p. 266.

Nicht schon Bellarmin aus Jer. LII. 17. gefolgert, wo die von den Chaldäern geraubten Tempelgeräthe speciell aufgezählt werden, aber der Bundeslade keine Erwähnung geschieht <sup>(1)</sup>. Diese Folgerung hat um so mehr Kraft, wiewohl ihr Bernsdorff keine zugehen will, als auch im Buch Esra (I. 7—11.) unter den „Geräthen des Hauses Jehova's, welche Nebukadnezar aus Jerusalem weggeführt“, die Bundeslade nicht genannt wird. Daß aber dieselbe im zweiten Tempel sich nicht fand, beweist nichts gegen den Brief, denn derselbe behauptet ja nicht, daß sie in Jerusalem sich finde oder finden werde, und es ist reine Willkühr, II. 7. 8. in diesem Sinne zu verstehen. Daß endlich eine einzelne Person nicht im Stande war, alle die genannten Gegenstände von Jerusalem auf den Berg Nebo zu tragen, wird wohl Jedermann ohne nähere Belehrung glauben; aber der Brief sagt auch nicht, daß Jeremia sie allein in eigener Person dorthin getragen habe, vielmehr ist bekannt, daß er auch in Zeiten der Verfolgung immer noch Freunde und Anhänger hatte, die ihm auch zu dergleichen ihre Hilfe gewiß nicht versagten. Während der Belagerung Jerusalem's saß er allerdings im Gefängniß, aber nach Eroberung der Stadt wurde er frei (Jerem. XXXIX. 14.), und jetzt konnte er die Stiftehütte, die noch im salomonischen Tempel aufbewahrt wurde (1 Kön. VIII. 4. 2 Chron. V. 5.), nebst der Bundeslade und dem Räucheraltar (II. 4. 5.) ohne Zweifel leicht von Nebukadnezar erhalten, da er doch dessen Gunst in hohem Grade besaß (Jerem. XXXIX. 11. 12.), und konnte sie auch, unaufgehalten von den Chaldäern, bringen, wohin er wollte. Daß er aber jene Gegenstände schon früher von Szechonia erhalten habe, wie man auch glaubte <sup>(2)</sup>, ist sowohl wegen ihrer Wichtigkeit, als wegen Szechonia's Charakter sehr unwahrscheinlich, und noch unwahrscheinlicher, daß schon zu Josia's Zeit die Bundeslade „irgendwie auf geheimnißvolle Weise abhanden gekommen“

(1) Non scisse autem a militibus dripiantibus urbem Microsolymam ablatam arcam et tabernaculum, satis patet ex Jerem. 52, 17. et seqq., ubi enumerantur omnia, quæ ex templo Domini Chaldei abstulerunt, usque ad phialas et mortariola; et arcæ ac tabernaculi nulla mentio fit. De verbo Dei. Lib. I. c. 15. n. 8.

(2) Bellarm., de verbo Dei. L. I. c. 15. n. 8. — Nat. Alexand., Hist. eccl. vet. Test. ed. Paris. 1699. Tom. II. p. 397. — Corn. a Lap., Comment. ad 2 Macc. II. 4.

sei, und dieses durch Jerem. III. 16. angedeutet werde (¹). Wie aber dem auch sei, es ist jedenfalls unrichtig, daß die fragliche Nachricht „der übrigen Geschichte, die wir in der Bibel haben“, widerspreche (²), sie steht vielmehr dem Gesagten gemäß mit ihr ganz im Einklange. Dazu kommt, daß die alten Rabbinen fast einstimmig sich dahin ausdrücken, daß die Bundeslade nicht nach Babel gebracht oder gar zertrümmert, sondern irgendwo, wahrscheinlich im Heiligthum selbst, verborgen worden sei (³), so daß jene Angabe auch noch die altrabbinische Tradition für sich hat, wenn gleich dieselbe hinsichtlich der Art und Weise der Verbergung nicht mit ihr übereinstimmt (⁴).

Gesetzt jedoch, man hätte triftigere Gründe gegen die Glaubwürdigkeit des Briefes vorzubringen, als die eben besprochenen, es könnte dennoch gegen den Verfasser unseres Buches dadurch nicht der Vorwurf mangelhafter Glaubwürdigkeit begründet werden, so wenig als z. B. dem Verfasser der Bücher Samuels die Glaubwürdigkeit abgesprochen werden darf, weil er neben dem Berichte, daß Saul sich in sein Schwert gestürzt, auch den andern mittheilt, daß ein Amalekite sich für den Mörder desselben ausgegeben habe. Wir werden die Bemerkung nicht zu wiederholen brauchen, daß der hohe Rath zu Jerusalem nicht unfehlbar war, und daß der Verfasser unseres Buches, wenn er ein Schreiben desselben mitzutheilen für gut fand, damit nicht auch zugleich für die Zuverlässigkeit seiner etwaigen historischen Angaben einstund.

### §. 13. Fortsetzung.

II. Nicht viel günstiger, als über den zweiten Brief, wird auch über den ganzen zweiten Theil des Buches, den Auszug aus Jason's Werk, geurtheilt. Roch de Wette spricht sich über dessen Glaubwürdigkeit in folgender Weise aus: „Die Erzählung ist voll von abentheuerlichen Wundern (III. 25 f. V. 2. XI. 8.

(1) Rovers, kritische Untersuchungen über die biblische Chronik. S. 139.  
— Hitzig, der Prophet Jeremia x. S. 28.

(2) Jahn, Einleitung. II. 961.

(3) Jo. Buxtorf., Historia arcæ foederis cap. 21.

(4) Auch nach dem syrischen Buch Baruch in der Pariser Polyglotte wurden gewisse Geräthe des Heiligthums durch Engel verborgen, um sie der Raubgier der Feinde zu entziehen; und unter diesen ist sicherlich vor allen andern auch die Bundeslade gemeint.

XV. 12.), historischen und chronologischen Fehlern (vgl. X. 3 ff. mit 1 Makk. IV. 52. I. 20. 29.; XI. 1. mit 1 M. IV. 28 ff.; XIII. 24 ff. mit 1 M. VI. 31 ff.; IV. 11. mit 1 Maf. VIII.), übertriebenen und willkürlichen Ausschmückungen (VI. 18 ff. VII. 27 ff. IX. 19—27. XI. 16—38.)“ (1). — Da dieses Urtheil überhaupt die bedeutenderen Einwendungen zusammenfaßt und ausdrückt, die man seit langer Zeit gegen die Glaubwürdigkeit des zweiten Buches der Makkabäer vorzubringen pflegt, so wird unsere Untersuchung über letztere hauptsächlich in einer nähern Prüfung der drei berührten Hauptpunkte zu bestehen haben.

1) Was nun zuvörderst „die abentheuerlichen Wunder“ betrifft, so scheint uns auf die Glaubwürdigkeit des Verfassers wegen derselben nicht der geringste Verdacht zu fallen. Die Hauptsache ist hier natürlich das Wunder, und die Abentheuerlichkeit ist Nebensache. So wenig wir nun aber bei den protokanonischen Büchern die Glaubwürdigkeit der Verfasser durch einzelne Wunderberichte gefährdet sehen konnten, so wenig natürlich auch hier. Eine solche Gefahr würde nur dann obwalten, wenn entweder Wunder überhaupt unmöglich wären oder speciell die Unmöglichkeit der berichteten nachgewiesen würde. Allein Ersteres ist ein rationalistisches Dogma, welches Geschichte und Erfahrung gegen sich hat, und letztere Nachweisung, die nur unter Voraussetzung jenes Dogma gründlich gelingen könnte, in diesem Falle aber auch ganz überflüssig wäre, ist noch nicht einmal nachdrücklich versucht worden.

Fassen wir aber die namhaft gemachten Einzelheiten in's Auge, so müssen wir uns zunächst wundern, daß selbst ein Traum für ein Wunder und zwar für ein abentheuerliches ausgegeben werden konnte. Es wird nämlich XV. 12 f. nur von einem Traume des Judas Makkabäus geredet, worin derselbe den Priester Onia für das jüdische Volk beten sieht und dann von dem Propheten Jeremia ein Schwert empfängt, mit dem er seine Feinde schlagen soll. Hier ist doch gewiß alles Abentheuer so weit entfernt, daß wir einen solchen Traum des Judas in seiner damaligen Lage ganz leicht ohne Annahme des geringsten Wunders begreifen könnten.

Dagegen läßt sich allerdings in der Erscheinung, welche den

(1) Einleitung. S. 413 f.



Heliodor vom beabsichtigten Tempelraube abhält (III. 25 ff.), das Wunderbare nicht verkennen, aber eben so wenig auch eine große Abentheuerlichkeit in derselben erblicken. Da sich jedoch nicht zeigen läßt, daß eine solche Erscheinung unmöglich sei, oder wenigstens nicht Statt gefunden habe, so kann von dieser Seite her der Glaubwürdigkeit des Berichtes eben so wenig Gefahr drohen, als z. B. aus dem Bericht über die Engelserscheinung bei der Tödtung Aravna's mangelhafte Glaubwürdigkeit der Bücher Samuels gefolgert werden kann.

Ähnliches müssen wir sagen über die Erscheinung streitender Reiterheere in der Luft (V. 2. 3.). Die Meinung zwar, daß nur von Traumerscheinungen die Rede sei, ist als eine ganz unglückliche und mit den Textesworten schlechtthin unverträgliche von vornherein abzuweisen <sup>(1)</sup>, aber darum ist der dießfällige Bericht noch keineswegs ein unwahrer. Oder wer wollte beweisen, daß eine solche Erscheinung schlechtthin unmöglich sei und nie Statt gefunden haben könne <sup>(2)</sup>? Ohnehin müßten, wenn solche Berichte die Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers aufheben könnten, die angesehensten Auctoren des classischen Alterthums, deren Glaubwürdigkeit nicht beanstandet wird, für unzuverlässig und fabelhaft erklärt werden. Auch Livius z. B. redet von Schiffen (XXI. 62.), sogar von einer großen Flotte, die man in der Luft gesehen (XLII. 2.), von einem mit weißbekleideten Menschen umgebenen Altar, der am Himmel erschienen (XXIV. 10.) und dergleichen; andere von Kriegsheeren, die in der Luft einander bekämpften <sup>(3)</sup>. Wenn ihre Glaubwürdigkeit durch Solches nicht verdächtigt wird, warum soll dadurch die Glaubwürdigkeit unseres Buches aufgehoben werden.

Nun wird es kaum noch der Bemerkung bedürfen, daß man auch in jenem wunderbaren Anführer der Juden gegen Tyllas

(1) Vgl. Scholz, die Bücher der Makkabäer II. S. 248.

(2) Unwillkürlich erinnert man sich an die Vorzeichen der nahen Eroberung Jerusalems durch die Römer: *Vixit per caelum concurrere caelestis* (Tacit. Histor. lib. V. cap. 13.). *Ποῦ γὰρ ἦλθε δύναμις ὡςθι μετώρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἄερατα καὶ παλαγγες τροπλοὶ διάττασαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλῆμεναι τὰς πόλεις.* Jos. bell. Jud. lib. VI. c. 5. §. 3.

(3) Plinius z. B. schreibt: *Tertio vero consulatu Marii ab Amerinis et Tudertibus spectata arma caelestia, ab ortu occasuque inter se concurrentia* H. N. Lib. II. cap. 58. ed. Franc.

(II. 8.) nicht mit Recht ein so „abentheuerliches Wunder“ erblicke, daß es die Glaubwürdigkeit unseres Buches gefährden könnte. Und dasselbe wird von den fünf Reitern gelten, welche ein anderes Mal die Feinde vom Himmel kommen und dem Judas und seinen Kriegern beistehen sahen (X. 29 f.). Sonderbarer Weise legen hierauf auch die Gegner des Buches kein großes Gewicht und zeigen damit, daß auch die beiden vorigen Fälle, die mit diesem ungefähr auf gleicher Linie stehen, nicht sehr zu ihren Gunsten sprechen können.

2) So wenig als von den abentheuerlichen Wundern scheint auch von den „historischen und chronologischen Fehlern“ der Glaubwürdigkeit unseres Buches Gefahr zu drohen. Der erste solcher Fehler soll darin bestehen, daß nach 2 Makkab. X. 3. der Opferdienst nach einer zweijährigen Unterbrechung (*μετὰ διετή χρόνον*) wieder begonnen haben soll, während doch nach dem ersten Buche die Unterbrechung drei Jahre lang dauerte (1). Allein das erste Buch sagt nicht ausdrücklich, daß die Unterbrechung drei Jahre lang gedauert habe; es sagt nur, Antiochus Epiphanes sei im J. 143 aus Aegypten gegen Jerusalem gezogen und habe den Tempel geplündert (I. 20.), zwei Jahre später habe er einen Obersteuereinnahmer dorthin gesandt, der Jerusalem verwüstet und den Tempel entweiht habe (I. 29.), und im J. 148 erst, am 25sten des 9ten Monats, am nämlichen Tage, an dem die Entweihung Statt gefunden, sei das erste Opfer gebracht worden (IV. 52. 54.). Nach diesen nicht ganz genau bestimmten Angaben könnte allerdings die Unterbrechung des Opferdienstes drei Jahre lang gedauert haben, wenn nämlich des Epiphanes Zug gegen Jerusalem in den Anfang des Jahres 143 fiel; sie kann aber eben so leicht nach denselben Angaben auch nur zwei Jahre gedauert haben, wenn jener Zug gegen das Ende des genannten Jahres Statt fand. In diesem Falle konnte die nach zwei Jahren (durch *μετὰ δύο ἐτη* 1 Makk. I. 29. sind zwei volle Jahre, eher mehr als weniger, bezeichnet) erfolgende Absendung des Steuerbeamten leichtlich erst im's Jahr 146 fallen. Bis dann derselbe nach Jerusalem kam, bis die B. 30—37. beschriebene Verheerung der Stadt vorüber war und die Reihe endlich auch an das Heiligthum kam, mußte wohl eine geraume Zeit

(1) Hesse, das andere B. der Makkab. II. S. 314 f.

vergehen, so daß die Entweiheung des letztern nicht wohl früher als in den spätern Monaten des Jahres 146 Statt finden konnte. Ist aber dieses der wahre Sachverhalt, so stimmen beide Bücher der Makkabäer hier vollkommen überein, und es kann von einem Fehler des zweiten gegenüber dem ersten keine Rede sein.

Nicht gerade bedeutender ist der zweite namhaft gemachte Fehler. Er soll darin bestehen, daß nach XI. 1. Eysias kurze Zeit nach dem Sieg des Judas über Timotheus gegen die Juden zog, während nach 1 Makkab. IV. 28 ff. dieser Zug erst "im folgenden Jahre" Statt fand (?). Allein hier könnte man nur dann etwa einen Fehler finden, wenn beide Stellen von einerlei Sache redeten. Aber das ist nicht der Fall. Das erste Buch spricht von dem Kriege des Eysias gegen die Juden nach der Niederlage der Syrer unter Gorgias. Dieser Krieg fiel in das folgende Jahr nach jener Niederlage; Eysias aber wurde in demselben geschlagen und kehrte nach Syrien zurück, um neue Truppen zu sammeln und mit einem stärkern Heere gegen die Juden zu ziehen (1 Makk. IV. 35.); diesen zweiten Zug beschreibt nun das zweite Buch der Makkab. (XI. 1 ff.), während das erste von demselben schweigt. Die Vorwürfe Eichhorn's aber, der Verfasser des zweiten Buches lasse den Krieg mit Eysias auf die Tempelweihe folgen, der er doch vorangehe, und verwechsle, was Eysias "als Feldherr des Epiphanes und nach der Zeit als Vormund des Eupators (1 Makk. VI. 55.) gegen die Juden unternommen habe" (?), erscheinen jetzt nur als Mißverständnisse und beruhen auf der Verwechslung des erstgenannten Zuges des Eysias mit dem letztgenannten. Das zweite Buch der Makkabäer enthält also hier, weit entfernt, dem ersten zu widersprechen oder fehlerhaft zu sein, eine sehr erwünschte Ergänzung desselben.

Ein weiterer Fehler soll in der Angabe liegen, daß Judas Makkabäus den Antiochus Eupator besiegt habe (XIII. 22.), da doch "alle Umstände zeigen, daß er besiegt worden" und der Verfasser des ersten Buches wenigstens "darüber seine Leser ungewiß läßt (1 Makk. VI.)" (?). Allein hier sprechen für's Erste

(1) Hase, a. a. O. S. 319. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. 1c. S. 265.

(2) Einleitung in die apokr. 1c. S. 265.

(3) Ebend.

die beiden Bücher nicht von einerlei Sache. Das erste spricht von einem Treffen zwischen Judas und Eupator vor der Einnahme von Bethzur (vgl. VI. 42—50.), das zweite dagegen von dem, was nach dieser Einnahme geschah. Dazu kommt, daß letzteres dem Judas auch überhaupt nicht gerade einen bestimmten Sieg über Antiochus zuschreibt, sondern nur den endlichen Ausgang des Krieges für letzteren ziemlich kurz und unbestimmt mit *ἦττον ἐπέβετο* (XIII. 22.) angibt. Damit ist aber insofern nur die reine Wahrheit gesagt, als Antiochus seine Absichten ja wirklich nicht erreichte, und somit, wenn er auch nicht gerade eine Niederlage erlitt, doch im Ganzen den Kürzern zog. Nun ist klar, mit welcher Befugniß Eichhorn hier von einem Berichte reden konnte, der „aller Wahrheit zum Spott“ gereiche<sup>(1)</sup>, und es ist nicht mehr nöthig zur Abweisung eines angeblichen Widerspruchs etwa noch daran zu erinnern, daß Judas den Syrern doch wahrscheinlich „viel zu schaffen machte und große Verluste zufügte“<sup>(2)</sup>, worauf sich das *ἦττον ἐπέβετο* beziehen könnte. Daß die berührte Stelle auch noch die Angabe enthalte, Eupator habe den Judas freundlich aufgenommen und ihn zum Statthalter über Ptolemais bis Gerrene gemacht, wird man schwerlich im Ernst als Einwand gegen die Glaubwürdigkeit des Buches vorbringen wollen. Denn zu Ersterem hatte Eupator guten Grund, und letzteres beruht nur auf einem Mißverständniß des lateinischen Uebersetzers, welcher *ἡγεμονίδην* (nom. pr.) für einerlei mit *ἡγεμόνα* hielt und in Folge dessen übersezte: *et fecit eum a Ptolemaide usque ad Gerrenos ducem et principem*.

Ueber die Fehler, welche IV. 11. vergl. mit 1 Makk. VIII. enthalten soll, bemerkt Eichhorn: „Nach dem ersten Buch schickt Judas, nach dem zweiten Jason eine Gesandtschaft an die Römer; dort sind die Gesandten Eupolemus, Johannes Sohn und Jason, hier hingegen Johannes, des Eupolemus Vater (1 Makk. VIII. vergl. 2 Makk. IV. 11.)“<sup>(3)</sup>. Allein dieses beruht theils auf einem Irrthum, sofern das zweite Buch denjenigen gar nicht nennt, der die Gesandtschaft an die Römer abschickte (vgl. IV.

(1) Einleitung in die apokr. x. S. 265.

(2) Vergl. Scholz, die Bücher der Makkab. x. S. 298.

(3) Dasselbe, das andere B. der Makkab. S. 302. — Eichhorn, a. a. O. S. 266.

11.), theils auf der unbegründeten Voraussetzung, daß das zweite Buch hier von derselben Gesandtschaft rebe, wie das erste. Es kann daher hier offenbar nicht einmal zuversichtlich von einer Differenz beider Bücher, geschweige denn von Beweisgründen gegen die Glaubwürdigkeit des einen oder andern gesprochen werden.

Endlich ist hier noch ein Punkt zu berühren, der viele und verschiedenartige Erörterungen veranlaßt hat, daß nämlich der Verfasser des zweiten Buches die Begebenheiten durchweg um ein Jahr später ansetzt als jener des ersten. Man hat diese Differenz theils für einen sehr bedeutenden Beweis gegen die Glaubwürdigkeit des Buches (1), theils für ganz geringfügig und sehr leicht ausgleichbar gehalten. Die Ausgleichung fand man entweder darin, daß der Verfasser des ersten Buches das Jahr mit den Juden im Frühling beginne, der des zweiten dagegen mit den Griechen im Herbst (2), oder darin, daß jener die seleucidische Aere mit dem Jahr 312, dieser dagegen mit dem Jahr 311 v. Chr. anfangt (3), oder endlich darin, daß beides zugleich der Fall sei und somit die Chronologie des zweiten Buches um anderhalb Jahre hinter jener des ersten zurückbleibe (4). Die erstere Auskunft scheint jedoch nicht recht zu genügen und Rholl hat Wernsdorff's Bemerkungen dagegen nicht hinlänglich zu beseitigen gewußt; denn in jenem Falle müßten doch einzelne Ereignisse, welche zwischen den Anfang des griechischen Jahres im Herbst und des jüdischen im Frühling fallen, beiderseits in einerlei Jahr gesetzt sein, und dazu kommt noch, daß der Verfasser des zweiten Buches auch selbst das Jahr mit dem Frühlingsmonat Nisan angefangen zu haben scheint, weil er den Abar als den zwölften Monat bezeichnet (XV. 36.). Ist aber die erste Ausgleichung unstatthaft, so auch die mit ihr zusammenhängende dritte. Am einfachsten und annehmbarsten scheint die zweite zu sein. Selbst wenn es, wie Ideler und Bertheau behaupten (5), nicht richtig

(1) Wernsdorff, de Aet. libh. Maccab. p. 18—37. — Eichhorn a. a. O. S. 264.

(2) So Scaliger, Petavius, Grölich u. A. vergl. Wernsdorff, l. c. p. 18.

(3) So Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 234. — Bertholdt, Einleitung. III. 1079.

(4) Biner, bibl. Realwörterb. I. 628.

(5) Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Berlin 1825. I. 450. — Bertheau, de secundo libro Maccab. p. 46.

sein sollte, daß überhaupt der Anfang der seleucidischen Aere zwischen den Jahren 311 und 312 vor Christus geschwanzt habe, was übrigens durch das Ereigniß, das derselben den Anfang gegeben, doch wahrscheinlich wird <sup>(1)</sup>, so konnte dennoch aus was immer für einem Grunde Jason und sein Epitomator der Meinung sein, die seleucidische Aere beginne erst mit der zweiten Eroberung Babyloniens durch Seleukus. In diesem Falle sind dann begreiflich die Begebenheiten im zweiten Buche in dieselbe Zeit gesetzt, wie im ersten, nur daß dort die Zeit anders bezeichnet wird, als hier. Jedenfalls können wir nicht mit Berthrau einen continuirlichen Irrthum annehmen, in den der Verfasser des zweiten Buches dadurch verfiel, daß er den Entweihungszustand des Tempels statt drei nur zwei Jahre lang dauern ließ und dadurch um ein Jahr zurück kam <sup>(2)</sup>. Denn wir haben schon gesehen, daß seine diesfällige Angabe ohne Zweifel richtig ist und mit den Aussagen des ersten Buches übereinstimmt.

3) Das Vorgeben endlich „übertriebener und willkürlicher Ausschmückungen“ ist selbst nicht ohne Willkühr und Uebertreibung. Das erste der namhaft gemachten Beispiele ist der Bericht über den standhaften Glaubenseifer und die Hinrichtung des Eleazar (VI. 18 ff.) <sup>(3)</sup>. Dieser Bericht ist aber weit eher kurz und einfach als übertreibend und ausschmückend zu nennen, und man muß in der That die Kraft des Glaubens und der religiösen Ueberzeugung gar nicht kennen, wenn man einen solchen Vorgang für unglaublich zu halten im Stande ist. Nehmen wir zunächst auch nur die einfache Thatsache an, daß Eleazar wegen seines Festhaltens an der väterlichen Religion von Antiochus gemartert und getödtet worden sei, so muß ja die Sache ungefähr so, wie sie berichtet wird, vor sich gegangen sein; Eleazar muß die Aufforderungen zum Abfall, selbst wenn sie von seinen Freunden kamen, zurückgewiesen und seine Furcht vor dem Allmächtigen und seine Hoffnung auf das kommende Leben mit größtem Nachdruck ausgesprochen und dabei auch auf die Wirkung seines Beispiels Gewicht gelegt und sich freiwillig den Martern unterzogen haben, weil ja diese sonst unterblieben wären. Mehr aber als

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. III. 1079.

(2) De secundo lib. Maccab. p. 49.

(3) Vergl. Hase, das andere Buch der Makkabäer S. 307.

nur eben dieses sagt der Bericht nicht über sein Benehmen, und beschreibt dann seine Hinrichtung so einfach und dürftig, daß man eher übertriebene Kürze als übertriebene Ausschmückungen an demselben zu tabeln versucht werden könnte. Kurz, nicht einmal der Schein einer Uebertreibung läßt sich in dem Berichte finden, wenn man nur überhaupt einen Vorgang, wie der berichtete, sich zu vergegenwärtigen im Stande ist.

Noch eher könnte man etwa in dem Berichte über die Hinrichtung der sieben Brüder mit ihrer Mutter (VII. 27 ff.) willkürliche Ausschmückungen vermuthen <sup>(1)</sup>. Allein auch hier wird man, wenn man nicht das Ereigniß selbst für Dichtung erklären will, den Bericht eher einfach und summarisch, als ausschmückend und übertreibend finden. Daß man nämlich verschiedene Mittel werde angewendet haben, um die Standhaftigkeit der Blutzegen zu erschüttern, läßt sich denken, und daß dieselben unerschütterlich geblieben, ohnehin, weil es sonst nicht zur Hinrichtung gekommen wäre. Daß sie aber in den letzten Augenblicken ihres Lebens im Kampfe um ein unvergängliches Gut sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermuthigt haben, müßte man voraussetzen, wenn der Bericht auch kein Wort davon sagte, und welche Art von Ermuthigung wäre natürlicher gewesen als eben die berichtete? Daß ihre Reden nicht nachgeschrieben wurden und die in das Buch aufgenommenen nur den wesentlichen Inhalt dessen, was sie sagten, geben wollen, versteht sich von selbst. Sonderbarer Weise wird dem Verfasser hier auch noch zum Vorwurfe gemacht, daß er den Antiochus Epiphanes der Hinrichtung anwohnen lasse und ihn damit viel grausamer zeichne, als das erste Buch <sup>(2)</sup>, gleich als ob so etwas seinem Charakter, wie er auch im ersten Buche erscheint, nicht ganz angemessen wäre.

Den Brief des Antiochus Epiphanes an die Juden (IX. 19 ff.) hält selbst Bertheau für ächt, und glaubt nur, daß er einen andern Zweck gehabt habe, als der ihm in unserem Buche zugeschrieben werde <sup>(3)</sup>. Jedenfalls ist die Unächtheit hier nicht nur un- erwiesen, sondern auch unerweislich, und Scholz bemerkt mit Recht zu IX. 19., der Brief „enthalte nichts, was dessen Aecht- heit

(1) Vgl. Hase, a. a. D.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 265.

(3) De secundo libro Maccab. p. 35 sq.

streitig machen könnte.“ Läßt sich aber die Richtigkeit nicht längen, so lassen sich auch willkürliche Ausschmückungen nicht behaupten <sup>(1)</sup>. Sollte jedoch eine solche jedenfalls in der Angabe gefunden werden wollen, daß Antiochus sein Schreiben an die Juden als eine Abbitte wegen der an ihnen verübten Gewaltthaten erlassen habe, so könnten wir auch dieses nur für unbesündet halten. Mag es sein, daß Könige, wenn sie in entfernten Ländern sich dem Tode nahe glaubten, ihren Unterthanen durch cyllische Briefe ihren Nachfolger bezeichneten und zum Gehorsam gegen ihn aufforderten, und daß auch der Brief des Epiphanes ein solcher gewesen sei <sup>(2)</sup>; so schließt doch diese Absicht die im Buch angegebene keineswegs aus. Allerdings zeigt sich in dem Briefe wenig von einer eigentlichen Abbitte, aber wenn man den Charakter des Epiphanes berücksichtigt, doch immerhin so viel Herablassung und Wunsch, in gutem Andenken zu stehen, daß er wohl eine *ἐπιστολὴ ἐκετηρίας τῶν ἐχθρῶν* (XI. 18.) genannt werden konnte.

Sonderbar ist es endlich, wenn de Wette auch noch in den Briefen XI. 16—38. übertriebene und willkürliche Ausschmückungen findet, und dann wenige Zeilen nachher sie doch für „wahrscheinlich ächt“ erklärt. Enthalten sie solche Ausschmückungen, so sind sie nicht wahrscheinlich ächt, sondern zuverlässig unächt; sind sie aber ächt, so kann von jenen Ausschmückungen keine Rede sein.

Wir können demnach der ganzen Masse von Einwendungen, die man gegen die historische Glaubwürdigkeit unseres Buches vorgebracht hat, keine hinreichende Beweisraft zuerkennen, son-

---

(1) Zum Beweise, wie wenig sich für das Vorgeben übertreibender Ausschmückungen hier sicherer Anhalt gewinnen lasse, kann schon das Hin- und Herreden Hase's dienen. Er glaubt, „Antiochus habe an Juden nie geschrieben, noch weniger in seiner Krankheit und in den Ausbrüchen, wie hier; am allerwenigsten so, daß er den Brief an seinen Sohn auch den Juden zu lesen gegeben hätte“ (das andere B. d. Makk. S. 313); aber er bezeichnet doch den Brief als eine Urkunde, die bei einer „historischen Achtung des zweiten Buches“ zur historischen Ergänzung des ersten in dasselbe am passenden Orte eingefügt werden sollte (a. a. O. S. 329), und versichert, der Brief sei „ziemlich gut und fast (!) authentisch, so recht, wie Antiochus würde geschrieben haben“ (a. a. O. S. 313).

(2) Bertheau l. c.



bern seine Zuverlässigkeit nur um so entschiedener behaupten, als wir alle gegen sie gerichteten Angriffe mißlingen sahen.

Endlich soll noch ein nicht geringfügiger dogmatischer Irrthum in dem Buche sich finden, nämlich die alexandrinisch-jüdische Meinung, daß Gott von der Welt absolut getrennt sei und nur durch Mittelwesen auf sie einwirken könne. Schröder findet den Beweis dafür in dem Bericht über jene wunderbare Erscheinung, welche den Heliodor am beabsichtigten Tempelraube hinderte (III. 24. 29. 30.), und in der tröstlichen Erinnerung, daß Gott sich immer mit sichtbarer Hilfe (*μετ' ἐνυπαρέλας*) seines Eigenthums angenommen habe (XIV. 15.) <sup>(1)</sup>. Allein dagegen hat schon Dähne mit Recht bemerkt, daß Alles, worin sich das göttliche Wollen sichtbar äußere, sei es mittelbar oder unmittelbar, eine *ἐνυπαρέλα* Jes genannt und sofort auch jene Erscheinung ganz gut dem allmächtigen Gott zugeschrieben werden könne (*τὰ παντοκράτορος ἐνυπαρέντος Jes*), wenn auch nicht im Geringsten an die berührte alexandrinische Meinung gedacht werde <sup>(2)</sup>. Zudem steht jene Erscheinung nur auf gleicher Linie mit manchen andern, die schon in den ältesten Büchern des hebräischen Kanons berichtet werden, wo an jene alexandrinische Meinung zu denken Absurdität wäre.

Indessen findet doch auch Dähne selbst diese Meinung in unserem Buche, und zwar in der Bemerkung des Heliodor, daß im jerusalemischen Tempel in Wahrheit eine Kraft Gottes wohne und den Ort bewache und beschütze (III. 38 f.), weil hier die Kraft Gottes neben Gott selbst nothwendig ein physisches Mittelwesen sein müsse <sup>(3)</sup>. Allein abgesehen davon, daß auch schon in den hebräischen Büchern des alten Testaments auf ganz ähnliche Weise die Kraft Gottes neben Gott selbst genannt wird, als das, wodurch er sich wirksam erweist (z. B. Ps. XXI. 14. LXVI. 7. LXVIII. 35. 1 Chron. XVI. 11.), so springt bei der fraglichen Stelle auch in die Augen, daß das allgemeine Jes *δυνάμεις* (B. 38.) nachher (B. 39.) nur näher bestimmt, nicht aber als ein selbstständiges, von Gott substantiell verschiedenes Wesen be-

(1) Philo und die alexandrinische Theosophie ic. Bd. II. S. 53 f.

(2) Kritische Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Abth. II. S. 181 f.

(3) H. a. D.

zeichnet wird. Auf die Stellen VII. 22. XIV. 15., die Dähne noch zu Gunsten seiner Meinung anführt, scheint er selbst nicht viel Gewicht zu legen <sup>(1)</sup>, so daß wir sie hier wohl übergehen können. Ist aber demnach die Behauptung, daß jüdischer Alexandrinismus, und sogar das Grunddogma desselben in unserem Buche gelehrt werde, schon um ihrer Gründe willen unhaltbar, so spricht überdies noch entscheidend gegen sie, daß Lehren in dem Buche vorkommen, welche in dem Gedankenkreise eines jüdischen Alexandriners keinen Platz finden können, wie z. B. die Lehre von der Auferstehung des Leibes (VII. 11.) und der Schöpfung aus Nichts (VII. 28.). Dähne sucht sich zwar hier durch die Behauptung zu helfen, daß die Worte: καὶ παρ' αὐτῶ ταῦτα πάλιν ἐκτίσω κοίλασθαι, womit der dritte der sieben Brüder seine Glieder den Qualen preis gebe, „bildlich auf eine Erneuerung des Glückes zu deuten seien“, und daß auch Philo zuweilen Ausdrücke gebrauche, die eine Schöpfung aus Nichts zu empfehlen schienen, aber dabei nur „die Formen, die der frühern form- und qualitätenlosen Materie angepaßt wurden, als *ex ὕδα*“ behandle, und dieses auch in unserem Buche der Fall sei, wegen seines sonstigen „alexandrinischen Gepräges“ <sup>(2)</sup>. Daß jedoch jene erstere Deutung im höchsten Grade gezwungen und willkürlich sei, bedarf keines Beweises, und eben so wenig, daß man von einem alexandrinischen Gepräge zu reden keine Befähigung habe, wenn man in dem ziemlich umfassenden Buche weiter nichts als die vorhin berührten Stellen dafür anzuführen weiß.

#### §. 14. Alte Uebersetzungen.

Auch von diesem Buche ist die lateinische Uebersetzung in der Vulgata vorhieronymitanisch. Sie hat wie beim ersten Buche den griechischen Text zur Grundlage, folgt ihm aber etwas milder genau als dort <sup>(3)</sup>. Sabatier hat auch hier wie dort zwei alte Texte neben einander gestellt, die in derselben Weise wie dort von einander abweichen, so daß der recipirte Text in der Vulgata vor dem andern als der bessere und correctere entschieden den Vorzug verdient.

(1) N. a. D. S. 187.

(2) N. a. D. S. 183 ff.

(3) Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*. II. 1055.

## 64 Kap. II. Das zweite Buch der Massabäer.

Die syrische Uebersetzung in der Louvener Polyglotte ist ebenfalls aus dem griechischen Texte gelossen, weicht aber ebenso wie die lateinische Uebersetzung auch oft von demselben ab.

Das arabische zweite Buch der Massabäer in der Pariser Polyglotte ist jedenfalls keine Uebersetzung des griechischen Textes, obwohl der Inhalt desselben in den ersten sechs Kapiteln mit dem gleichnamigen griechischen Buche ziemlich parallel geht. Es wird sogar am Ende des 16ten Kapitels ausdrücklich bemerkt, daß das Vorangegangene die Uebersetzung eines hebräischen Textes sei. Die nachfolgenden Kapitel (XVII. — LIX.) setzen die Geschichte der Massabäer fort von dem Punkte an, wo das griechische zweite Buch sie schließt, und führen sie in ziemlich ausführlicher Weise bis auf die Zeiten Herodes des Großen herab (\*).

Was es mit den zwei hebräischen Büchern der Massabäer, welche sich nach den Berichten einiger Missionäre im Ranon der chinesischen Juden befinden (\*), für eine Verwandtschaft habe, läßt sich aus Mangel genauerer Nachrichten über dieselben nicht sagen. Michaelis vermuthet, daß beide zusammen nur „dasjenige sehr fabelhafte Buch der Massabäer sein möchten, so die Juden am Fest חזקתה zu lesen pflegen (\*), und Zahn giebt ihm Beifall (\*). Allein wenn man die Umstände näher erwägt, unter denen die Juden nach China gekommen sein und sich dort erhalten haben sollen, so bekommt diese Vermuthung im Voraus keine große Wahrscheinlichkeit.

---

(1) Ant. van Dale hat zwar hier nur eine arabische Uebersetzung des hebräischen Josephus Corionides finden wollen, aber es ist ihm mit guten Gründen widersprochen worden. Vergl. Fabricii bibliotheca graeca. ed. Harl. III. 747.

(2) Michaelis, orientalische Bibliothek. Bd. V. S. 78 f.

(3) Ebend. S. 80.

(4) Einleitung. II. 964.

## Drittes Kapitel.

## Das Buch Tobia.

## §. 13. Name und Inhalt.

Den Namen hat das Buch von der Hauptperson oder von den beiden Hauptpersonen der Geschichte, die es erzählt, nämlich von dem ältern Tobia oder von ihm und seinem Sohne zugleich. Der Vater wird zwar in der alexandrinischen Uebersetzung nicht Tobia, sondern Tobit (*Tωβίτ*) genannt, und man vermuthet deshalb, sein hebräischer Name habe טובי (meine Güte) gelautet und das τ am Ende sei „bloß griechische Endung, wie in *Ἐλισάβετ*, *Γεννησαπέτ* u. a.“ (1). Allein die Namensform *Tωβίτ* (in einigen Handschriften *Tωβέλτ* und *Tωβίττ*) in der alexandrinischen Uebersetzung hat sicher nur darin ihren Grund, daß statt טוביה (mein Gut ist Jehova), unter Verwechslung des ה mit ח, טוביה gelesen wurde. Dazu konnte, von Schreibfehlern abgesehen, schon der Umstand Veranlassung geben, daß sich eine Unterscheidung beider Personen auch durch die Namen im Voraus erwarten ließ. So viel wie gewiß wird es aber dadurch, daß der chaldäische Text, den Hieronymus übersezte, nicht nur den Vater ebenfalls טוביה nannte, wie den Sohn, sondern auch noch ausdrücklich erklärte, der Vater habe den Sohn nach seinem Namen genannt (I. 9.).

Tobia der Vater nun war ein frommer Israelit aus dem Stamme Naphtali, der bei der Auflösung des israelitischen Reiches durch Salmanassar gleich den meisten seiner Volksgenossen nach Assyrien abgeführt wurde. Aber gleichwie er schon in seiner Heimath an dem Gözen- und Kälberdienste, der im Reich Israel getrieben wurde, keinen Antheil genommen hatte, so blieb er auch im Lande seiner Verbannung dem wahren Gott getreu und befolgte sein Gesetz. Daher fügte es Gott, daß Salmanassar ihm seine Gunst zuwendete und ihn zu seinem Hoflieferanten machte, in welcher Stellung er sich nicht nur ein beträchtliches Vermögen erwerben konnte, sondern auch Gelegenheit hatte, seine unglück-

(1) Drusius in crit. sacr. III. 1601. — Ugen, die Geschichte Tobit's nach drey verschiedenen Originalen u. Jena 1800. S. 1.

lichen Volksgenossen im assyrischen Gebiete zu besuchen, zu trösten und zu unterstützen. Letzteres that er aufs Eifrigste und lich namentlich einmal einem gewissen Gabelus zu Rages in Medien zehn Silbertalente, um ihm dadurch aus seiner bedrängten Lage zu helfen (I. 1—17.).

Als jedoch Salmanassar starb und ihm Sanherib in der Regierung folgte, der gegen die Juden sehr feindlich gesinnt war, änderten sich bald diese glücklichen Verhältnisse Tobia's. Zwar nahm er sich immer noch der Juden nach Kräften an, unterstützte sie mit seinem Vermögen, nährte und Heilte sie und begrub die Getödteten. Allein als der König dieses erfuhr, befahl er, ihn hinzurichten, und er konnte nur durch schleunige Flucht sich retten, von der er erst nach Sanherib's Tod wieder zurückkehrte. Aber auch nach dieser Rückkehr setzte er seine frühere Wohlthätigkeit fort und beerdigte namentlich die Leichen seiner erschlagenen Volksgenossen, wenn er solche fand (I. 17—II. 9.).

Einmal legte er sich nach einer solchen Beerdigung an der Wand seines Hauses schlafen, ohne das Angesicht zu verhüllen, und es fiel ihm der Unrath von Schwalben, welche über ihm ein Nest hatten, in die Augen, wodurch er blind wurde. Jetzt begann für ihn eine harte Prüfungszeit. Es wurde nur kümmerlich für seinen Unterhalt gesorgt und dazu mußte er von seiner Frau und seinen Angehörigen harte Vorwürfe hören, daß seine vermeintliche Frömmigkeit eitel sei, daß jetzt die Folgen seiner Wohlthätigkeit sich zeigen und dergleichen (II. 10—23.).

Dies schmerzte ihn so sehr, daß ihm das Leben zur Last wurde und er zu Gott um Beendigung desselben betete, und zwar zur nämlichen Zeit, als auch Sara, die Tochter Raguels im Ekbatana, eine gleiche Bitte an Gott richtete, weil bereits sieben Männer, mit denen sie nach einander sich verheiratet hatte, jedes Mal in der Brautnacht durch den bösen Geist Asmodäus getödtet worden waren, so daß sie selbst bösem Verdachte und sogar den Vorwürfen ihrer Mägde ausgesetzt war (III.). Tobias erwartete sofort die baldige Erhörung seines Gebetes und setzte daher seinen Sohn unter anderm auch von dem Ansehen bei Gabelus in Kenntniß und wünschte, daß er dasselbe noch vor seinem Tod erhebe. Als der Sohn nun einen des Weges kundigen Begleiter suchte, bot sich der Engel Raphael zu diesem Dienste an und gab sich für Asaria, den Sohn des großen Anania, aus; der

Vater schenkte demselben sein Vertrauen, und die Reise wurde angetreten (IV. V.).

Am Abend des ersten Tages übernachteten sie am Tigris, und als Tobia in den Fluß ging, um seine Füße zu waschen, kam ein großer Fisch herbei, um ihn zu verschlingen. Auf den Zuruf des Begleiters jedoch ergriff er denselben, zog ihn an's Land und richtete ihn zum Essen zu; nur das Herz, die Leber und die Galle bewahrte er nach dem Rathe des Begleiters auf, als Mittel theils zur Heilung von Augenkrankheiten, theils zur Vertreibung böser Geister (VI. 1—10.).

Darauf rieth der Begleiter dem Tobia, die Tochter Raguel's zur Frau zu verlangen, und belehrte ihn, wie er dem Schicksal ihrer früheren Freier entgehen könne. Tobia folgte dem Rath, und die Ehe wurde nach einigen Bedenklichkeiten geschlossen. In der Brautnacht räucherte er mit der Leber des Fisches und brachte mit Sara den größten Theil der Nacht im Gebet zu, und Raphael verbannte inzwischen den Dämon in eine Wüste Oberägyptens. Am andern Tage veranstalteten die Aeltern der Sara ein großes Hochzeitmahl, gaben dem Tobia die Hälfte ihres Vermögens und sicherten ihm die andere Hälfte schriftlich als Erbschaft zu. Inzwischen gieng der Begleiter Tobia's zu Gabelus, um das Geld in Empfang zu nehmen, und brachte diesen selbst noch zur Theilnahme an der Hochzeitfreude mit zurück (VI. 11—IX.).

Endlich drang Tobia ernstlich auf seine Abreise, um die Bitterniß seiner Aeltern nicht länger zu vermehren, und verabschiedete sich. Unter Wegs trennte er sich aber mit seinem Begleiter von seiner Frau und ihrer Genossenschaft und gieng schnell voraus, während diese langsam nachfolgten. Nachdem er zu Hause angekommen und seine Eltern gebührend begrüßt hatte, bestrich er die Augen des Vaters mit der Galle des Fisches, worauf sie wieder gesund wurden; und als sodann auch Sara mit ihren Leuten nachgekommen war, wurde ein großes Freudenfest veranstaltet (X. XI.).

Nach demselben beschloß man, den Begleiter mit der Hälfte dessen, was Tobia gebracht hatte, zu belohnen; er aber gab sich nun zu erkennen als den Engel Raphael, einen der sieben, die vor Gott stehen, ermahnte zur Lobpreisung Gottes und zur Erzählung seiner Wunder und verschwand (XII.).

Tobia der Vater sprach sofort in einem langen Gebete seinen

Preis und Dank gegen Gott aus, lebte noch vierzig Jahre und sah noch Enkel und Urenkel. Vor seinem Tode erwähnte er seinen Sohn, Ninive zu verlassen, weil dessen Untergang den Weissagungen der Propheten gemäß bevorstehe. Dieser begab sich daher nach dem Tode seiner Mutter zu seinen Schwiegereltern, die er noch gesund in hohem Alter antraf, erbt' all' ihre Habe und starb in einem Alter von neunundneunzig Jahren (XIII. XIV.).

#### §. 16. Verschiedene Texte und ihr gegenseitiges Verhältniß.

Das Buch Tobia's ist nicht nur in verschiedenen Sprachen, sondern auch in verschiedenen Gestalten aus dem Alterthume auf uns gekommen. Außer dem griechischen Text der LXX, dem lateinischen der alten Itala (¹) und der Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata haben wir noch ein syrisches und mehr als Ein hebräisches Buch Tobia's. Es entsteht sofort die Frage, wie diese Texte sich zu einander verhalten, und ob vielleicht einer derselben als Urtext zu betrachten, oder wenigstens dem Urtext näher als die übrigen zu denken und denselben vorzuziehen sei.

Was zunächst die Itala betrifft, so erwartet man im Voraus allerdings, daß sie eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes sein werde und pflegt sie daher auch für eine solche auszugeben (²). Allein sie hat dem alexandrinischen Texte gegenüber, neben allerdings großer Uebereinstimmung, so viele Auslassungen, Abweichungen und Zusätze, daß derselbe nicht wohl durchaus ihr Original sein kann. Die Itala sagt z. B. nichts davon, daß Achsacharab Mundschent des assyrischen Königs gewesen (I. 22.), daß die Nachricht von Tobit's Blindheit den Raguel bis zu Thränen gerührt habe (VII. 7.), daß Tobit 158 Jahre alt geworden sei und ein ehrenvolles Begräbniß erhalten habe (XIV. 11.); und läßt außerdem manche nicht gerade gleichgiltige Satztheile und Sätze weg, wie z. B. II. 11. die Worte: τῶν ὀφθαλμῶν με ἀνεψφύτων; III. 16. die Worte: ἐδὲ ὑπάρχων αὐτῷ υἱός; IV. 7. den Satz: καὶ μὴ φθονεσάτω σε ὁ ὀφθαλμός ἐν τῷ ποιεῖν σε ἐλεημοσύνην; IV. 13. die Worte: ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν σε,

(1) Mit diesem Ausdruck bezeichnen wir der Kürze wegen die lateinische Uebersetzung vor Hieronymus.

(2) Vergl. Sabatier, *Bibliotheca sacr. latine versiones antiquae*. I. 706. — Jgen, die Geschichte Tobit's κ. CLXXXIV f.

und: ἡ γὰρ ἀρρεϊότες μήτηρ ἐστὶ τῷ λιμῷ, ebenso IV. 20. die Worte: ἀλλ' ὁ κύριος δίδωσι πάντα τὰ ἀγαθὰ, u. s. w. Sodann weicht die Itala von dem Text der LXX, auch wo sie im Ganzen mit ihm übereinstimmt, theils durch einzelne Wörter, theils durch die Stellung und Folge der Sätze oft ziemlich stark ab. Sie hat z. B. II. 1.: qui est sanctus a septem annis statt des griechischen: ἡ ἐστὶν ἀγία ἑπτὰ ἐβδομάδων; II. 2.: et dixi Tobiae filio meo statt des griechischen: εἶπα τῷ υἱῷ μου; ea hora statt des griechischen: ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ. Statt: τὸ ὄνομά μου sagt sie: corpus meum, III. 18.; statt: ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ σου, sagt sie: in omnibus sermonibus tuis, IV. 16.; statt: μέθῃ, nequitia, IV. 16. u. s. w. Nach ihr ist Gabael ein Bruder des Tobi (I. 17.), nach dem Griechischen ein Bruder des Gabrias; nach ihr macht eine Magd, nach dem Griechischen die Mägde der Sara Vorwürfe (III. 9.) u. s. w. Sehr häufig und bedeutend sind aber die Zusätze, welche die Itala den LXX gegenüber hat. Gleich der zweite Vers hat bei der Bestimmung des frühern Wohnplatzes Tobia's den Zusatz: post viam, quae ducit in occidentem, ex sinistra parte Raphain; im darauffolgenden Verse wird eines Abfalles vom Hause David's gedacht, im fünften der „Opfer für das goldene Kalb zu Dan, welches Jeroboam, der König Israel's, gemacht hatte“; im sechsten werden die Früchte speciell genannt, von denen Tobi in seiner Heimath den Zehnten gegeben. Die Blindheit des Tobi läßt die Itala vier Jahre (II. 11.), seine Ernährung durch Achicharus zwei Jahre dauern (II. 15.), und sein Geld zwanzig Jahre lang bei Gabelus hinterlegt sein (V. 3.). Nach ihr weissagte Amos zu Betlehem (II. 6.), versprach Tobi dem Raphael eine Doppeldrachme für jeden Tag nebst dem nöthigen Unterhalt (V. 19.), wird Ninive's Untergang nur überhaupt von den Propheten, nicht speciell von Jonas, geweissagt (XIV. 6.) u. s. w. Solche Zusätze sind so häufig, daß eine verhältnißmäßig kleine Zahl von Versen ganz frei davon ist. — Obgleich wir aber unter solchen Umständen die Itala nicht durchweg aus unserem jetzigen alexandrinischen Text herleiten können, so müssen wir diesen dennoch als ihre Grundlage betrachten, nur in einer andern Gestalt als seine gegenwärtige, und können namentlich nicht mit Jlgem dahin übereinstimmen, daß der Text des syrischen Buches Tobia in der Londner Polyglotte von VII. 12. an derjenige sei,



aus dem die Itala geflossen. Denn ungeachtet einer großen Uebereinstimmung beider Texte und mancher Uebereinstimmungen derselben gegen den griechischen Text, sind doch auch hier die Auslassungen, Abweichungen und Zusätze so häufig und auffallend (\*), daß nicht der eine nur Uebersetzung des andern sein kann.

Das erwähnte syrische Buch Tobia's wird in der Londoner Polyglotte für eine Uebersetzung der LXX erklärt; diese Erklärung gilt jedoch nur für die erste Hälfte des Buches; denn in VII. 11. wird dort bemerkt, daß die Uebersetzung nicht weiter gereicht habe und das Nachfolgende aus einer andern Uebersetzung (ܬܘܒܝܐ ܬܘܒܝܐ) genommen sei (\*). Diese Bemerkung ist insofern richtig, als der syrische Text bis zur genannten Stelle wirklich nach dem alexandrinischen sich richtet und die nachfolgende zweite Hälfte des Buches nicht mehr recht zur ersten paßt und auch bedeutend vom alexandrinischen Texte abweicht. Indessen wird man ihr Verhältniß zu diesem ungefähr ähnlich zu denken haben, wie das der Itala. Der syrische Text, den Fab. Justiniani und Dib. de Gelada in der medicaischen Bibliothek fanden (\*), ist zu wenig bekannt, als daß sich über sein Verhältniß zum Text der LXX und Itala mit Sicherheit urtheilen ließe (\*).

Ein hebräisches Buch Tobia's hat Sebast. Münster i. J. 1542, und ein anderes P. Fagius in Verbindung mit den Sprachen Estrach's in demselben Jahre herausgegeben. Letzteres gehört schon einer spätern Zeit an (\*) und ist nur eine, wiewohl nicht immer richtige, Uebersetzung unseres griechischen Textes (\*), wofür es auch schon Sixtus von Siena ausgegeben hat (\*). Erstes dagegen ist eine selbstständige Bearbeitung der Geschichte Tobia's, aus früherer Zeit zwar, aber doch nur aus lateinischen

(1) Vergl. Jgen, die Geschichte Tobia's n. S. CCV f.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2515. Anm. 2.

(3) Calmet. Comment. lit. in V. T. Wirceh. 1791. Tom. V. p. 7.—  
Scholz, die h. Schriften des a. T. Th. II. B. 3. S. 21.

(4) Die Meinung Justiniani's, daß dieser Text vom ältern Tobia zum Gebrauche der Chaldäer und Juden geschrieben worden sei, hat Calmet widerlegt und denselben für eine Uebersetzung des griechischen Textes erklärt (a. a. O.)

(5) Jgen setzt es in's 12te Jahrh. (die Geschichte Tobia's. S. CXLIII.)

(6) Jgen, die Gesch. Tobia's. S. CXL.

(7) Bibliotheca sancta, Lugd. 1591. p. 21.

Uebersetzungen älterer Originale <sup>(1)</sup>. Ähnliches wird wohl auch von dem nicht weiter bekannt gewordenen hebräischen Buch Tobia gelten, welches Huetius besaß, da es seiner eigenen Versicherung gemäß dem letztgenannten ziemlich gleich war <sup>(2)</sup>. Was es aber mit einem andern, welches von Bartolucci in's Lateinische übersetzt wurde, und handschriftlich in der vaticanischen Bibliothek sich findet <sup>(3)</sup>, für eine Bewandniß habe, ist unbekannt.

Die lateinische Uebersetzung des Hieronymus hat ein chaldäisches Exemplar zur Grundlage, wie Hieronymus selbst versichert <sup>(4)</sup>, und weicht auch in mancher Hinsicht von den frühern Texten so weit ab, daß sie jedenfalls nicht aus einem derselben hervorgegangen sein kann. In Betracht kommen können dabei nur die LXX und die Itala. Daß letztere von Hieronymus bei Uebersetzung des chaldäischen Exemplars benützt und ihr Ausdruck beibehalten worden sei, wo er den Sinn des chaldäischen Textes richtig wiedergab, wird zwar behauptet <sup>(5)</sup>, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn es kommen mehrere Stellen vor, wo die Uebersetzung des Hieronymus daselbe, wie die Itala, zum Theil mit denselben Worten, wie sie, sagt, dabei aber doch zugleich in einer Weise von ihr abweicht, wie es im Falle jener Benützung nicht wohl sein könnte, z. B. I. 13. II. 4. 7. III. 3. 8. 14. 24. IV. 4. 10. 11. 23. V. 1. 4. 6. 13. VI. 11. VII. 3. VIII. 2. 6. 14. XI. 2. XIII. 10. 11. 18. XIV. 11. Daneben sind die

(1) Jsgen, Gesch. Tobit's. S. CCXXXII.

(2) Demonstrat. evang. p. 217.

(3) Bartolucci Bibliotheca magna rabbinica. I. 47 b.

(4) *Mirari non desino exactioris vestrae instantiam; exigitis enim, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum, ad Latinum stylum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes, his, quae hagiographa membrant, manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt enim nos Hebraeorum studia, et imputant nobis, contra eorum canonem Latinis auribus ista transferre. Sed melius esse judicans, Pharisaeorum displicere iudicio, et Episcoporum jussionibus deservire, institi ut potui. Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico; utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius dici laborem arripui: et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego aecito notario, sermonibus latinis exposui. Praef. Hieron. in lib. Tob.*

(5) Jsgen, Geschichte Tobit's. S. CXLVI. — de Wette, Einleitung. S. 423.

Auslassungen und Zusätze der Vulgata in Vergleich mit der Itala so häufig und bedeutend, daß eine specielle Nachweisung derselben fast nur in einer Nebeneinanderstellung beider Texte bestehen könnte, weil verhältnißmäßig nur wenige Verse ganz frei davon sind. Andererseits kommt auch nicht ein einziger Vers der Itala ganz unverändert in der Vulgata wieder vor, und wenn einige Male die Verschiedenheit nur in einem oder etwa zwei Worten besteht, wie IV. 7. IX. 4. X. 2. XII. 7. 10., so können diese wenigen Stellen für jene Benützung um so weniger beweisen, als sie leicht auch zum Theil spätere Correcturen nach der Itala sein könnten. Ohnehin läßt schon die Art und Weise, wie die Uebersetzung des Hieronymus entstanden und daß sie nur die Arbeit eines einzigen Tages ist, nicht wohl an eine Benützung der Itala denken. Man wird sich daher auch nicht mit Jlsen darüber wundern dürfen, daß er in seiner *Epistola ad Chromatium et Heliodorum* von solcher Benützung gänzlich schweigt (<sup>1</sup>). — Ungefähr in demselben Grade, wie von der Itala, ist der Text der Vulgata auch von jenem der LXX verschieden. In jedem Kapitel hat die Vulgata den LXX gegenüber ziemlich bedeutende Auslassungen oder Zusätze oder beides zugleich, und daneben sehr häufig noch Abweichungen in einzelnen Nachrichten und Zeit- und Ortsangaben, welche eine unmittelbare Abhängigkeit auch dieser zwei Texte von einander nicht annehmen lassen (<sup>2</sup>).

#### §. 17. Urtext und Surrogat desselben.

Da alle die vorgenannten Texte des Buches Tobia's mit Ausnahme des griechischen sich als Uebersetzungen ausgewiesen haben, so kommt es bei der Frage nach dem Urtexte desselben zunächst nur noch darauf an, ob auch der griechische Text als Uebersetzung zu betrachten sei.

Nachdem man früher allgemein der Ansicht gewesen, daß unser griechisches Buch Tobia's nur die Uebersetzung eines hebräischen (<sup>3</sup>)

(1) Geschichte Tobit's S. CXLVI.

(2) Hinsichtlich einer specielle Nachweisung dieser Aussage, die viel Raum einnehmen würde, wird eine bloße Verweisung auf Jlsen (die Gesch. Tobit's S. CLVIII ff.) und Scholz (die h. Schrift des a. T. Th. II. Bd. 3. S. 21.) um so mehr genügen, als die beiden Texte ja allgemein verbreitet sind.

(3) Serrarius in sacros divina. bibl. libros, Tobiam, Judith etc. comment. Mogunt. 1610. p. 2.

oder chaldäischen <sup>(1)</sup> Originals sei, behauptete Eichhorn, „man müsse es unentschieden lassen, ob der griechische Text eine Original-Schrift oder Uebersetzung eines chaldäischen Originals sei“ <sup>(2)</sup>, und bald darauf meinte Jahn, daß der alexandrinische Text das Original sei <sup>(3)</sup>, und Adermann gab ihm, wie gewöhnlich, auch hier seine Zustimmung <sup>(4)</sup>. Dagegen hat schon Ilgen ausführlich zu zeigen gesucht, daß der griechische Text nur die Uebersetzung eines hebräischen sein könne <sup>(5)</sup>, und nachdem Jahn seine Beweisführung etwas geschwächt, hat sie Bertholdt aufs Neue in Schutz genommen <sup>(6)</sup> und selbst de Wette derselben theilweise Haltbarkeit zuerkannt <sup>(7)</sup>. In der That ist z. B. das seltsame *δῶρον ἀγα-θόν* IV. 11., wofür die Vulgata sehr passend *fiducia magna* hat, höchst wahrscheinlich ein Uebersetzungsfehler, wenn gleich dessen Veranlassung sich nicht mehr sicher nachweisen läßt; der Uebersetzer mag etwa מְנַחֵם für מְנַחֵם (schwerlich für מְנַחֵם, wie Ilgen will), oder מְנַחֵם für מְנַחֵם gelesen haben. Wenn es nun auch dahingestellt bleiben muß, ob τῇ Πάγῃ VI. 9. in einem Schreibfehler des Originals, welches nach Ilgen's Meinung etwa אֶל-הַדָּרִי für אֶל-הַדָּרִי las, seinen Grund habe, oder in einem qunderartigen Versehen, so lassen sich doch die Worte: καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ IX. 6. jedenfalls nur als fehlerhafte Uebersetzung von וַיְבָרֶךְ טוֹבִיָּה אֶת אִשְׁתּוֹ betrachten <sup>(8)</sup>. Dazu kommt, daß χάριν καὶ μορφήν I. 13. der Vulgata gegenüber ziemlich deutlich als doppelte Uebersetzung des hebräischen oder chaldäischen חֵן (חֵן, חֵן), und die sonderbare Stelle XIV. 5. eben so deutlich als Zusammenstellung zweier Uebersetzungen eines Textes erscheint. Mögen nun ein Paar andere Uebersetzungsfehler, die Ilgen noch entdeckt haben will, auch problematisch

(1) Huet. demonstratio evangel. Francf. 1722. p. 217. — Calmet. comment. lit. in V. T. Wirceb. V. 3 sq. — Goldhagen, introductio in V. T. II. 130.

(2) Einleitung in die apokr. S. 415.

(3) Einleitung. II. 902.

(4) Introductio in libros sacros Vet. Fœd. Viennæ 1839. p. 341.: Auctor itaque græce scripsisse videtur.

(5) Geschichte Tobit's. S. CXXIII ff.

(6) Einleitung. VI. 2501 ff.

(7) Einleitung. S. 424.

(8) Vergl. Ilgen, Geschichte Tobit's S. 88 f. 181.

bleiben, so ist doch schon das Gesagte in Verbindung mit den vielen starken Hebräismen oder Chaldäismen, die in dem griechischen Texte vorkommen, für ein hebräisches oder chaldäisches Original desselben hinlänglich beweisend, wie denn auch selbst de Wette den Styl des Buches als Zeugniß „für eine hebräische Ueberschrift“ anführt (1). Daß aber dieselbe gerade nur eine hebräische und unmöglich eine chaldäische gewesen sein könne, wird man nicht mit Ilgen behaupten dürfen (2), weil die angeführten Beweise für ein hebräisches Original eben so gut auch für ein chaldäisches beweisend sind. Da nun ein chaldäischer Text im Alterthum schon vor Hieronymus wirklich existirte, während von einem hebräischen aus so früher Zeit nichts bekannt ist, so wird man doch wohl, da keine besondern Gründe für letzteren sprechen, zunächst an einen chaldäischen Urtext der griechischen Uebersetzung zu denken haben.

Da nun aus einem solchen auch die Uebersetzung des Hieronymus gekostet ist, so fragt sich bei letzterer noch, ob ihr chaldäischer Urtext Original oder vielleicht Uebersetzung eines hebräischen Textes gewesen sei. Ilgen behauptet letzteres (3) und Bertholdt versichert, daß er es bewiesen habe, und stimmt ihm bei (4). Allein Ilgen hat es keineswegs bewiesen, sondern nur zu beweisen gesucht, und zwar nicht einmal in ordentlicher Form, sondern nur in zerstreuten Bemerkungen zur Uebersetzung des Hieronymus, und diese Bemerkungen enthalten nur einzelne Vermuthungen über den chaldäischen Text des Hieronymus und den für diesen vorausgesetzten hebräischen Grundtext, die schon wegen ihrer großen Willkürlichkeit und durchgängigen Unsicherheit sich nicht als Beweis ansehen lassen. Wir können daher der Meinung Ilgen's und Bertholdt's um so weniger Beifall geben, als von einem hebräischen Buch Tobia's aus der vorhieronymianischen Zeit ohnehin nichts bekannt ist und Hieronymus selbst seinen chaldäischen Text unzweifelhaft als Originaltext ansieht und behandelt, ein dießfalliges Urtheil aber von ihm selbst doch offenbar mehr Bedeutung hat, als alle mögliche gegentheilige Vermuthungen, auf

(1) Einleitung. S. 425.

(2) Geschichte Tobia's. S. CXXIII. Anm. 4.

(3) Ebd. S. CXLV.

(4) Einleitung. VI. 26<sup>ter</sup>.

die wir uns etwa jetzt noch durch die Beschaffenheit seiner Uebersetzung führen lassen könnten.

Wäßen wir demnach den chaldäischen Text des Hieronymus für einen Originaltext ansehen, so entsteht noch die Frage, ob derselbe mit dem chaldäischen Texte der LXX einerlei, oder aber von diesem bedeutend verschieden gewesen sei, so daß wir hier zwei verschiedene Originaltexte anzunehmen und daraus die schon berührte Verschiedenheit zwischen der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung zu erklären hätten. Viele ältere Exegeten haben sich mit Leichtigkeit für's Letztere entschieden, indem sie behaupteten, Tobia habe seine Geschichte zweimal beschrieben, das eine Mal kurz, wie wir sie in der Vulgata haben, das andere Mal ausführlicher, wie sie der alexandrinische Text wieder gebe (1). Allein abgesehen davon, daß dieses im höchsten Grade unwahrscheinlich ist und im ganzen Alten Testamente keine Analogie für sich hat, wird dadurch die Verschiedenheit der alten Texte nicht einmal befriedigend erklärt. Denn zwischen dem Text der Itala einerseits und dem des Hieronymus und der LXX andererseits ist ungefähr dieselbe Verschiedenheit, wie zwischen den beiden letztern unter sich; würde nun das gegenseitige Verhältniß dieser zur Annahme einer doppelten Abfassung durch den ursprünglichen Verfasser berechtigen, so würde die Beschaffenheit der Itala noch eine dritte Abfassung durch eben denselben postuliren, was doch wohl Niemand wird einkommen wollen. Scerarius wenigstens hat nicht viel Beifall erhalten und schwerlich noch solchen zu hoffen für die Meinung, daß der ältere und jüngere Tobias zuerst mit einander ihre Geschichte chaldäisch geschrieben, dann aber noch jeder für sich eine von der chaldäischen abweichende hebräische Beschreibung derselben abgefaßt haben (2).

Neuere haben daher verschiedene Bearbeitungen oder Umarbeitungen des Buches noch in der Uebersprache angenommen und geglaubt, es liege von denselben dem hieronymianischen Texte eine andere als dem alexandrinischen zu Grunde. Die Berechtigung zu jener Annahme fanden sie in den Widersprüchen zwischen I. 10. 22. und II. 10. vergl. mit VII. 3. XI. 16 f. XIV. 10. und zwischen I. 6. und V. 13., sofern aus diesen erhelle, daß

(1) Bergl. J. Tirin. comment. in V. et N. Test. Lugd. 1722. I. 177.

(2) In sacris div. bibl. libris, Tobiam etc. comment. p. 2.

schon das hebräische Original des griechischen Textes „ein fragmentarisches, d. h. aus heterogenen Stücken zusammengesetztes Werk war“ und somit schon vor der alexandrinischen Uebersetzung „mehrere Bearbeitungen der Geschichte, welche in unserem Buche Tobia enthalten ist“, existirt haben <sup>(1)</sup>. Allein gesetzt, jene Widersprüche fänden sich wirklich im griechischen Texte, so könnten sie ja eben so leicht durch spätere Aenderungen und Zusätze erst in diesen, als schon in das hebräische oder chaldäische Original desselben gekommen sein. Aber die Widersprüche finden sich nicht einmal im griechischen Texte. Der erste nämlich soll darin bestehen, daß nach II. 10. Tobia nach Elymais auswandert, nach I. 10. 22. VII. 3. XI. 16 f. XIV. 10. dagegen zu Ninive sich befindet. Aber hier verschwindet der ganze Widerspruch, sobald man annimmt, was der griechische Text nicht bloß erlaubt, sondern sogar fordert, daß Tobia nach seiner Auswanderung wieder nach Ninive zurückgekehrt sei. Der zweite Widerspruch soll darin bestehen, daß Tobia nach I. 6. allein (*μόνος*), nach V. 13. dagegen mit Anania und Jonathan die Erstlinge und Zehnten nach Jerusalem brachte. Aber hier wäre es gewiß, auch abgesehen von V. 13., eine exegetische Abgeschmacktheit, bei I. 6. das „allein“ im strengsten Sinne zu verstehen, so daß Tobia immer ohne jeglichen Begleiter aus Galiläa nach Jerusalem gezogen wäre. Es berechtigen daher diese Widersprüche so wenig, als einige weitere, die von Ilgen noch namhaft gemacht <sup>(2)</sup>, aber bereits wieder aufgegeben worden sind <sup>(3)</sup>, zu der Annahme mehrerer Umarbeitungen der Geschichte Tobia's. Dagegen liegen Thatsachen vor, die jene Annahme verbieten. Wenn nämlich schon zu Origenes Zeit die Juden sich so wenig um das Buch Tobia's kümmerten, daß sie nicht einmal von dessen Existenz etwas wußten <sup>(4)</sup>, so wird dasselbe sich schwerlich vieler und verschiedenartiger Umarbeitungen von ihrer Seite zu erfreuen gehabt haben, so daß eine andere Bearbeitung der alexandrinischen und eine andere der hieronymianischen Uebersetzung zu Grunde liegen

(1) Bortholddt, Einleitung. VI. 2509 f. 2513—2520.

(2) Geschichte Tobia's. S. CIX—CXV.

(3) de Wette, Einleitung. S. 425.

(4) — *περὶ δ' (sc. Τωβία) ἡμᾶς ἔχον ἐγνῶσθαι, ὅτι Ἐβραῖοι τῇ Τωβία ὁ χροῖται, ὅδε τῇ Ἰουδαίᾳ. Οὐδὲ γὰρ ἔχον αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκριφαῖς: Ἐβραῖοι, ὡς ἀπ' αὐτῶν μωδόντες ἐγνῶσαντες.* Epist. ad Afric. n. 13.

könnte. Dazu kommt, daß, wenn schon in früherer Zeit mehrere Bearbeitungen des Buches existirt hätten und dasselbe auf diese Weise doch zu einer gewissen Celebrität gelangt wäre, es doch auch in den ältesten jüdischen Schriften da und dort erwähnt sein müßte, was nicht der Fall ist (¹).

Sind wir aber demnach nicht befugt, mehr als eine Gestalt des Buches in der Ursprache anzunehmen, so entsteht endlich die Frage, ob die alexandrinische oder die hieronymianische Uebersetzung dem Urtexte näher stehe und vor der andern den Vorzug verdiene. Gewöhnlich entscheidet man sich zu Gunsten der ersten (²). Dieses scheint auch seinen guten Grund zu haben. Denn gleichwie die übrigen alttestamentlichen Bücher früher in die griechische Sprache übersetzt wurden als in irgend eine andere, so ohne Zweifel auch das Buch Tobia's. Und da nun doch die Verschiedenheit der vorhandenen Texte zum Beweise dient, daß diese Geschichte im Laufe der Zeit bedeutende Aenderungen erlitten hat, so scheint man das verlorene Original allerdings zunächst in der ältesten Uebersetzung suchen zu müssen. Allein genauer angesehen, unterliegt dieses doch noch großer Bedenklichkeit. Die Verschiedenheit beider Texte hat nämlich entweder in ungenauer Uebersetzung, oder in nachheriger Aenderung des Uebersetzten oder in beidem zugleich ihren Grund.

Sehen wir nun zunächst auf die Uebersetzung des Hieronymus, so verbindet zwar Zahn mit der oben angeführten Stelle aus der Vorrede des Hieronymus zum Buche Tobia's die Bemerkung: „Bei einer solchen Eilfertigkeit konnte die Uebersetzung unmöglich gut und genau ausfallen, indem schon der Jude, der das Chaldäische aus dem Stegreife hebräisch dolmetschte, viele Unrichtigkeiten begehen mußte, die hernach Hieronymus unausbleiblich vermehrte, da er die hebräische Dolmetschung wieder aus dem Stegreife lateinisch dictirte. Daher kommt es wohl größten Theils,

(1) Erst Rabbi Asarja erwähnt in seinem Buche *Imre binah* c. 15. das Buch Tobia und bemerkt, daß es in chaldäischer Sprache abgefaßt worden sei; im B. Juchasin ist zwar von Tobia, aber nicht vom Buche Tobia's die Rede (*Observat. Jos. de Voisin in procem. Pugionis fidei* ed. Karpzov. 1687. p. 126.).

(2) Selbst Huetius sagt: *Omnium interpretationum libri hujus, quae hodie circumferuntur, antiquissima ac proinde purissima et exemplari simillima graeca est* (*Demonstr. evang.* p. 217.).



daß diese Uebersetzung von dem Griechischen Texte stark abweicht; selbst daß in den ersten Kapiteln von Tobit in der dritten Person geredet wird, wo er im Griechischen Texte in der ersten Person redend eingeführt wird, ist wohl aus dieser sonderbaren Art, zu übersetzen, herzuleiten" (1). Allein wenn hiernach die erwähnte Textesverschiedenheit fast nur als Folge fehlerhaften Uebersetzens von Seite des Hieronymus betrachtet wird, so geschieht dieß sicher mit Unrecht. Selbst Ilgen will gefunden haben, daß „Hieronymus, einige Fehler, wozu ihn theils seine tumultuarische Verfahrungsart, theils auch wirkliches Unvermögen verleitet, abgerechnet, sein Original treu wieder gegeben und von sich nichts hinzu gethan habe" (2). Und eine treue Uebersetzung wird man jedenfalls auch als das Ziel zu betrachten haben, nach dem der Kirchenvater strebte. Ist aber dieß der Fall, so reicht selbst die größte Eilfertigkeit nicht hin, um die Abweichung seiner Uebersetzung vom alexandrinischen Texte zu erklären. Dazu kommt, daß das Buch Tobia's nicht sehr umfangreich ist und von einem Sprachkundigen, der bloß einen bestimmten (z. B. lateinischen) Text in eine andere Sprache übersetzen wollte, ohne irgend kritische und exegetische Hülfsmittel zu berücksichtigen, in ziemlich wenigen Stunden einem Geschwindschreiber dictirt werden könnte, so daß etwaige Versehen kaum mit Mangel an Zeit entschuldigt werden könnten, wenn ihm ein voller Tag zu Gebote stände. Endlich ist bekannt, daß Hieronymus in drei Tagen die salomonischen Schriften (Sprüche, Pred. u. Hohesl.) übersezte (3), wozu noch größere Eilfertigkeit nöthig war, als zur Uebersetzung des Buches Tobia's an einem Tage; und doch finden wir dort durchaus keine solche Abweichungen vom hebräischen Texte, wie hier vom alexandrinischen. Daß aber Hieronymus, bevor er an die Arbeit ging, sich der Zuverlässigkeit seines Exemplars und der Fähigkeit und Treue seines Uebersetzers aus dem Chaldäischen gehörig werde versichert haben, wird man nicht bezweifeln, wenn man seinen Charakter, seine Kenntnisse und seinen Eifer bei Bearbeitung biblischer Bücher kennt. Damit soll jedoch die Uebersetzung des Hieronymus noch keineswegs als genau und wörtlich

(1) Einleitung. II. 607 (für 607.).

(2) Die Geschichte Tobit's n. S. CXLV.

(3) Bgl. Eph. I. S. 241.

bezeichnet, sondern nur behauptet werden, daß ihre Abweichung vom alexandrinischen Texte nicht bloße Folge ungenauen Uebersetzens sei. Hieronymus übersezte das Buch Tobia's ohne Zweifel in derselben Weise wie das Buch Judith, bei letzterem aber bemerkt er ausdrücklich, er habe mehr den Sinn als die Worte seines Textes wiedergegeben <sup>(1)</sup>, wir werden daher das Gleiche auch beim Buche Tobia's annehmen dürfen. — Was sofort die Schicksale dieser Uebersetzung betrifft, so lassen sie sich von ihrem Ursprunge an bis auf die neuere Zeit herab mit befriedigender Sicherheit verfolgen, und es ist bekannt, daß von größern Auslassungen und Einschiebungen hier keine Rede sein kann, nicht einmal die Berichtigungen derselben nach der Itala, wenn je solche Statt gefunden, können als vielfache und irgend erhebliche betrachtet werden, so daß fast alle hier vorgekommenen Aenderungen nur als Versehen oder auch vermeintliche Verbesserungen der Abschreiber erscheinen.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem alexandrinischen Texte. Seine Geschichte läßt sich nicht so sicher bis zu seinem Ursprunge verfolgen wie die Geschichte der hieronymianischen Uebersetzung; und leicht möglich ist es, daß er zwischen der Zeit seiner Entstehung und seiner Aufnahme in den alexandrinischen Canon oder später noch bedeutende Aenderungen erlitten, möglich sogar, daß die Uebersetzung auch mit Benützung gangbarer Traditionen schon sehr frühe umgearbeitet wurde. Wie es aber damit sich auch verhalte, jedenfalls hat sie mehrfache nicht unbedeutende Aenderungen erfahren. Dieß erhellt hinlänglich aus der Itala, welche den griechischen Text zur Grundlage hat, aber von seiner jetzigen Gestalt so bedeutend abweicht, daß die Abweichungen nicht aus ungenauem oder fehlerhaftem Uebersetzen, sondern nur aus einer andern Beschaffenheit des Originals sich befriedigend erklären lassen. Dazu kommt, daß einige Schwierigkeiten des griechischen Textes, die man auf Rechnung der Sage oder Mythe zu bringen pflegt, im chaldäischen Urtext des Hieronymus sich noch nicht finden, und derselbe somit als reiner und einfacher, der griechische aber ihm gegenüber als erweitert und entstellt erscheint. In jenem Texte fand sich z. B. noch nichts

(1) — magis sensum e sonitu quam ex verbo verbum transferens.  
Praef. in L. Judith.

von dem angeblichen Widerspruch des griechischen Textes hinsichtlich der früheren Reisen Tobia's nach Jerusalem (I. 6. vergl. V. 13.); nach ihm erinnerte Raphael den Tobia nicht, wie nach dem griechischen Texte (VI. 15.), an die Ermahnung seines Vaters, als ob er bei derselben gegenwärtig gewesen sei; in ihm wird der Widerspruch gelöst zwischen der Angabe, daß Raphael mit Tobia den gebratenen Fisch verzehrt (VI. 5.) und seiner Versicherung, daß er während seines Umganges mit Tobia nichts gegessen und getrunken habe (XII. 19.) u. dergl. Bertholdt versichert zwar, um den Urtext der Vulgata schon als Uebersetzung bezeichnen zu können, daß der Uebersetzer des Buches die Absicht gehabt habe, „die Erzählung wahrscheinlicher und glaublicher zu machen“ (1). Allein diese Versicherung ist um so sonderbarer, als sonst von den mythologisirenden Schriftforschern in solchen Fällen immer eine Vermehrung, nicht eine Verminderung des mythischen Stoffes im Laufe der Zeit behauptet wird, und ohnehin dasjenige, woran sie beim griechischen Buch Tobia's Anstoß nehmen, gewiß keinem gläubigen Israeliten jener Zeit, in welche die Uebersetzung fallen mußte, anstößig vorgekommen und sicherlich weit eher noch vergrößert als beseitigt worden wäre. Endlich wird noch im siebenten Buch der apostolischen Constitutionen, welches zu Anfang des vierten Jahrhunderts entstanden ist (2), ein von der alexandrinischen Uebersetzung abweichender und mit jener des Hieronymus übereinstimmender griechischer Text unseres Buches angeführt (3), zum Beweise, daß derselbe jedenfalls sich nicht immerfort gleich geblieben ist.

Aus all diesem ergibt sich von selbst, daß die hieronymianische Uebersetzung als die zuverlässigste Wiedergabe des Urtextes vom Buche Tobia's zu betrachten ist, wenn gleich nicht als die durchaus genaueste. An manchen Stellen nämlich, wo der alexandrinische Text nicht durch spätere Aenderungen entstellt wurde, mag in ihm der Urtext genauer wiedergegeben sein, als in der Uebersetzung des Hieronymus. Da jedoch die derartigen Stellen

(1) Einleitung. VI. 2516 f.

(2) Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel u. von Drey. Tüb. 1832. S. 96—103.

(3) Const. Apost. VII. 2.: *πᾶν δὲ μὴ ὁμοῦς γινώσκαι σοι, καὶ ἐν τῷ ἑλλήνῳ εἰ ποιεῖται* (vergl. Tob. IV. 16. Vulg.); der alexandrinische Text hat dafür: *καὶ ὁ μωσὶς μὴδὲν ποιεῖται* (IV. 15.).

sich nicht mit Sicherheit bezeichnen lassen, während von gar vielen das Gegentheil behauptet werden muß, so scheint der Vorzug der Vulgata außer Zweifel zu stehen. Uebrigens sind die Hauptmomente der Geschichte Tobia's in den Texten der LXX, Itala und Vulgata dieselben, und somit die Geschichte im Ganzen nach ihrer belehrenden Seite und ihrer theokratischen Wichtigkeit und Bedeutsamkeit ebenfalls dieselbe, und die Abweichungen betreffen nur außerwesentliche Nebenpunkte. Es wird daher weder überhaupt als anstößig erscheinen, noch insbesondere zu nachtheiligen Folgerungen gegen unser Urtheil über die Vulgata berechnen, daß sowohl die LXX als Itala vor Hieronymus und zum Theil auch noch nach ihm Kirchenversionen waren.

#### §. 18. Zeitalter und Verfasser.

Die älteren Exegeten, denen sich auch Allioli anschließt (1), beantworten die Frage nach dem Zeitalter und Verfasser des Buches Tobia's gewöhnlich dahin, daß die ersten zwölf oder dreizehn Kapitel von Tobia dem Vater, das Folgende von seinem Sohne und die letzten zwei oder vier Verse endlich von einem unbekannten Israeliten geschrieben worden seien, den man als den Herausgeber des Buches betrachten könne (2). Diesem nach würde das Buch mit Ausnahme etwa der letzten Verse vor dem babylonischen Exil entstanden und älter sein als mehrere protokanonische Bücher. Die Hauptgründe, auf die sich diese Ansicht stützen will, sind, daß der Verfasser anfänglich vom älteren Tobia eine Zeit lang in der ersten Person rede und sich dadurch geradezu für denselben ausbebe, sodann daß er sammt seinem Sohne den Auftrag erhalte, die berichteten Ereignisse aufzuschreiben (XII. 20.), den er gewiß nicht unbefolgt gelassen, und endlich, daß von dem Gebet im dreizehnten Kapitel noch ausdrücklich gesagt werde, der ältere Tobia habe es aufgeschrieben (XIII. 1.). Allein der erste Punkt würde sich schon daraus genügend erklären, daß dem Verfasser der Geschichte Tobia's noch schriftliche Aufzeichnungen von ihm selbst vorlagen, die er theilweise aufnahm, wie

(1) Die hl. Schrift des A. und N. Test. 10. 5te Aufl. Landsbut. 1842. 43. S. 369.

(2) Vergl. Serar. in sacros divin. bibl. libros, Tobiam etc. p. 1. — Huet. demonstr. evang. p. 216. — Grotius, annot. in V. T. ed. Vogel. III. 1. — Goldhagen, introductio etc. II. 128.

er sie vorfand. Man wird aber am so weniger Gewicht auf denselben legen dürfen, als der lateinische Text des Hieronymus von Tobia überall in der dritten Person redet. Sodann der Befehl des Aufschreibens findet sich in der Vulgata ebenfalls nicht; und wenn er sich auch in ihr fände, oder wenn man mit Serrarius unter dem *Narrate omnia mirabilia ejus* (XII. 20.) ein schriftliches Erzählen zu denken hätte, so wäre doch die Befolgung dieses Befehls immerhin noch nicht gerade die Abfassung unseres Buches, sondern leichtlich nur die Abfassung von Berichten, die denselben zu Grunde liegen können. Der dritte Grund endlich ist von keiner Bedeutung, weil ja das Aufschreiben jenes Gebetes gerade nicht ein Schreiben des Buches Tobia's ist, wozu noch kommt, daß die lateinische Uebersetzung des Hieronymus auch hier nichts von einem Aufschreiben sagt.

Stützt sich aber demnach diese ältere Ansicht auf unhaltbare Gründe, so nicht weniger auch die neuern Meinungen, die man über die Entstehungszeit unseres Buches aufgestellt hat. Namentlich gilt dieß zunächst von der Vermuthung Eichhorn's, daß das Buch leichtlich in der christlichen Zeit entstanden sein könnte <sup>(1)</sup>. Denn daß sich keine Benützung desselben bei Philo und Flavius Josephus nachweisen läßt, und die Berücksichtigung desselben in den neutestamentlichen Schriften nicht durchaus über jedem Zweifel steht, kann, wie Bertholdt richtig bemerkt, nichts für diese Vermuthung beweisen <sup>(2)</sup>. Wenn aber Bertholdt andererseits mit Eichhorn darin übereinstimmt, daß das Buch erst geraume Zeit nach Darius Hystaspis entstanden sein müsse, weil sich bei den Persern die Vorstellung von sieben Geistern um den Thron des Ormuz erst unter diesem Könige gebildet und erst nach ihm allmählig auch bei den Hebräern die Vorstellung von sieben Engelfürsten veranlaßt habe, so ist auch dieß ein sehr schwacher Grund. Denn vorausgesetzt, daß die fragliche Vorstellung der Hebräer ihren Ursprung in Persien habe, was sich aber nicht beweisen läßt, so ist dieselbe doch bei den Persern jedenfalls älter als die Regierung des Darius Hystaspis, und die Meinung verkehrt,

(1) Einleitung in die apokr. S. 408 f.

(2) Einleitung. VI. 256b. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß Tob. IV. 16. bei Matth. VII. 12. und Tob. XIII. 20 ff. in der Offens. XXI. 18 ff. berücksichtigt werde.

daß sie aus den sieben persischen Hofämtern dieses Königs als Uebertragung irdischer Verhältnisse auf die himmlischen entstanden sei <sup>(1)</sup>. Nicht viel mehr hat es zu bedeuten, wenn Jahn und Ackermann das Buch 150 oder 200 Jahre vor Chr. entstanden sein lassen, weil die von Seleukus Nikator erbaute Stadt Mages in eine viel zu frühe Zeit versetzt werde <sup>(2)</sup>, oder weil das Buch ursprünglich griechisch geschrieben worden sei <sup>(3)</sup>. Denn unter jener Erbauung ist in dem dießfalligen Berichte Strabo's ohne Zweifel nur eine Vergrößerung, vielleicht auch theilweise Wiederherstellung gemeint, und griechisch konnte das Buch ja viel später geschrieben werden, abgesehen davon, daß der griechische Text nicht der ursprüngliche ist.

Das Gesagte kann zugleich zum Beweise dienen, daß die Versuche, das Zeitalter des Buches genau zu bestimmen, nicht recht gelingen wollen. In der That bietet der Inhalt keine sichere Anhaltspunkte dazu dar. Und wenn auch die Meinung, daß das Buch nach Darins Hytaspis and namentlich etwa 150 oder 200 Jahre vor Christus entstanden sei, leichtlich auf Wahrheit beruhen kann, so können doch die dafür vorgebrachten Gründe nicht für beweisend gehalten werden. Es kann eben so leicht auch beträchtlich älter sein, wenn sich gleich keine hinreichende Beweiskgründe dafür nennen lassen. Sieht man es übrigens in seiner jetzigen Gestalt als das Werk eines Verfassers an, und zum Gegentheil hat man keinen genügenden Grund, so muß es schon wegen der Schlußverse nachexilischen Ursprungs sein. Auch führt in die nachexilische Zeit die Vergleichung Tobia's mit Hiob (II. 12 ff.), sofern sie sich eher von einem späteren als von einem nahezu gleichzeitigen Verfasser des Buches erwarten läßt. — Daß hiernach auch der Verfasser unbekannt sei, bedarf kaum der Bemerkung. Sein Vaterland übrigens war sicherlich nicht Aegypten, wie Eichhorn vermuthet <sup>(4)</sup>; denn schon der Umstand, daß das Buch in chaldäischer Sprache abgefaßt wurde, spricht für einen palästinensischen oder babylonischen Verfasser <sup>(5)</sup>.

(1) Bgl. Th. II. Abth. 2. S. 83 f. — Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. I. 11 ff.

(2) Jahn, Einleitung. II. 903.

(3) Ackermann, introductio. p. 341.

(4) Einleitung in die apokr. S. 410.

(5) Bgl. auch Bertholdt, Einleit. VI. 2500. — de Wette, Einleit. S. 426.

## §. 19. Historischer Charakter und Glaubwürdigkeit.

I. Daß der Verfasser des Buches Tobia's seine Erzählung nicht als Dichtung, sondern als historischen Bericht über ein wirkliches Ereigniß geben und betrachtet wissen wolle, wird kaum Jemand bezweifeln können, der dasselbe unbefangen gelesen hat. Der Ton und Charakter der Erzählung ist durchweg der einfach historische, und das Ereigniß selbst wird mit andern bekannten und wichtigen Ereignissen in eine solche Verbindung gebracht, wie es unmöglich sein könnte, wenn es als ein bloß erdichtetes gelten wollte. Schon die genaue Angabe des Stammes, welchem Tobia angehört, ließe sich bei einer Dichtung nicht erwarten, noch weniger eine Menge specieller Angaben über Tobia's Familienverhältnisse, die zur Erreichung des Zweckes, den ein Dichter dieses Buches möglicher Weise haben konnte, nichts beitrugen, wie z. B. daß Tobia mit einer Frau aus seinem Stamme, Namens Anna, sich verheirathet habe I. 9.; daß Gabelus an der Hochzeitfeier des jüngern Tobia Theil genommen habe IX. 7 ff.; daß dieser zwei Wochen bei Raguel geblieben sei VIII. 23. und auf dem Heimwege bei Charan sich von seinen Leuten getrennt habe und vorausgeeilt sei XI. 1.; daß auch Achior und Rabath zu Tobia gekommen seien, um ihm Glück zu wünschen XI. 20.; daß derselbe vier Jahre lang blind gewesen sei, und nach Erlangung des Augenlichtes noch 42 Jahre, im Ganzen aber 102 Jahre lang gelebt habe XIV. 1—3.; daß der junge Tobias nach dem Tode seiner Aeltern Ninive verlassen und sich zu seinen Schwiegereltern begeben und ein Alter von 99 Jahren erreicht habe XIV. 14—16. Auf derartige Angaben, die sich noch ziemlich vermehren ließen, namentlich aus dem Texte der LXX und Itala<sup>(1)</sup>, worauf wir jedoch aus nahe liegenden Gründen verzichten, darf um so mehr Gewicht gelegt werden, als man die daraus gezogene Folgerung auf historischen Gehalt bloß mit der Bemerkung zu umgehen weiß, daß der Verfasser, weil er eine „in das kleinste Detail gehende Familiengeschichte“ entwerfen wollte, „solche Kleinigkeiten mit einweben mußte, wenn sie auch ganz müßig dastehen und nicht auf den Gang der Hauptbegebenheit Einfluß haben“<sup>(2)</sup>. Zu solchen Specialitäten kommen

(1) Vgl. Hgen, Geschichte Tobia's S. LXXII ff.

(2) Gewiß eine sonderbare Regel der Poetik, daß man in Dichtungen,

aber auch noch viele historische und geographische Angaben, die ganz richtig sind, und nicht nur der Begebenheit ihren bestimmten Schauplatz anweisen, sondern sie in die bekannte israelitisch-assyrische Geschichte als integrierenden Theil einreihen. Als Schauplatz erscheint vorzugsweise Ninive, Ekbatana und Rages; ein Dichter würde wohl minder bekannte Orte gewählt, oder dieselben lieber, gleich der Begebenheit selbst, gedichtet haben. Die Könige, mit denen Tobia in freundliche und feindliche Berührung kommt, und zwar auf eine Weise, daß das Schicksal seiner Volksgenossen überhaupt dabei theilhaftig ist, sind die bekannten assyrischen Könige Salmanassar und Sanherib; auch hier würde ein Dichter wohl andere Personen gewählt haben, wenn er sie auch nicht gerade erdichten wollte. Ueberhaupt aber würde ein solcher gewiß manche Einzelheiten anders dargestellt und dem Tobia z. B. nicht bloß die Stelle eines Hoflieferanten, sondern ein höheres Amt zugewiesen haben, wenn er nicht Thatsächliches hätte berichten wollen. Nimmt man noch hinzu, was im vorigen §. über das Zeitalter und vermuthungsweise über die Quellen des Buches gesagt wurde, so spricht auch von dieser Seite, was keiner weitem Ausführung bedarf, Alles für den historischen Charakter des Buches und dessen Glaubwürdigkeit.

II. Dennoch hat man diese in Abrede gestellt und den Inhalt des Buches bald für theilweise, bald für durchgängige Dichtung erklärt. Die hauptsächlichsten Gründe, die man dafür gelten machte, sind a) die bedeutsamen Eigennamen, b) die ähnlichen Schicksale Tobia's und Hiob's, c) die gleichen Schicksale Tobia's und Sara's, d) die geographischen Schwierigkeiten, e) die geschichtswidrigen Angaben, f) die physikalischen Unglaublichkeiten, g) der wunderbare Inhalt des Buches.

a) „Die meisten vorkommenden Namen, sagt Bertholdt, sind offenbar bedeutsam, und können daher keine historische Personen bezeichnen.“ Der Name des Vaters Tobī (טובי) mein Vater bezeichnet nach ihm „den edlen und rechtschaffenen Charakter desselben,“ der Name der Großmutter Debora (דבורה) Biene „den Fleiß und die Sorgfalt, welche sie auf seine Erziehung verwendete,“ der Name des Sohnes Tobia (טוביה) gütig ist Jehovah) „das

---

die sich im Familienkreise bewegen, immer auch müßiges Gerede und den Zweck der Dichtung nichts angehende Angaben einflechten müsse.



Glück, welches ihm Jehovah auf seiner Reise und bei seiner Verheirathung und bei der Heilung seines blinden Vaters gab." Der Begleiter heiße Azaria (אֶזְרִיָּה Gotthelf), "weil ihm denselben Gott zum Freunde, Rathgeber und Helfer gesandt hatte." Tobia's Koffe heiße Achiacharos (אֲחִיָּאֲחָרוֹס mein Vetter ist der zweite, nämlich nach dem Könige), "weil das Buch selbst von ihm sagt: κατεστραπεν αυτου ο Σακεδωνος ex deuterac. I. 22."; sein Anverwandter in Medien heiße Gabael (גַּבְאֵל tergam Dei), weil er ein Mann war, auf dessen Ehrlichkeit sich Tobi mit Recht verlassen hat. (1). — Allein wir können in all Diesem, wenn gleich auch noch de Wette, die bedeutsamen Namen gegen den historischen Charakter des Buches hervorhebt, keine wirklichen Beweise gegen denselben finden. Bedeutsame Namen sind im A. T. etwas so allgemein Uebliches, als eine damit zusammenhängende Sitte der Semiten etwas allgemein Bekanntes (2). Obige Angaben Bertholdt's könnten daher hier nichts beweisen, wenn sie auch vollkommen richtig wären. Allein das sind sie keineswegs. Gleich die erste gründet sich auf die unrichtige Voraussetzung, daß der Vater nicht טוביה, sondern טובי geheißen habe. Die zweite ist viel zu gesucht, als daß sich Gewicht auf sie legen ließe; denn mütterliche Sorgfalt für religiöse Kindererziehung ist von der Emsigkeit der Bienen so ganz verschieden, daß es fast als ein Mißgriff erscheinen würde, jene durch diese veranschaulichen zu wollen. Ohne Zweifel war Debora mit Rücksicht auf 1 Mos. XXXV. 8. und Richt. IV. V. ein häufiger Eigenname hebräischer Frauen. Der Name Tobia sohanu ist von so allgemeiner Bedeutung, daß er für jeden wahren Israeliten paßt und in der That auch sehr häufig vorkam, z. B. Zach. VI. 10. 14. Esdr. II. 60. Neh. II. 10. 19. III. 35. 2 Raff. III. 11. Es läßt sich daher um so weniger annehmen, daß der Verfasser des Buches dem jüngern Tobia diesen Namen erst in Folge der ihm angedichteten glücklichen Reise u. gegeben habe, als er ja auch dem Vater denselben Namen giebt. Der Name Azaria ferner ist gerade nicht der wirkliche, sondern nur der angenommene Name des Engels; angenommen ist er aber ohne Zweifel als ein häufiger israelitischer Eigenname (1 Röm. IV. 2. 5. 2 Röm. XIV.

(1) Einleitung. VI. 2404 f.

(2) Ehl. II. Abth. 1. S. 125 f. — Nachmossisches im Vortat. S. 45.

21. XV. 1. 1 Chron. II. 8. 38. V. 35. 39. IX. 11. 2 Chron. XV. 1. XXI. 2. u. s. w.), mit Rücksicht vielleicht auch auf das, was der Engel thun wollte. Den Namen Achacharns hat Bertholdt auffallend unrichtig erklärt, denn  $\text{אֲחִיכָרְנָס}$  heißt bekanntlich nicht der zweite, sondern der letzte, und bildet den Gegensatz zu  $\text{אֲחִיכָרְנָס}$  (Jes. XLIV. 6. XLVIII. 12.), und was er endlich über Gabael sagt, hat die Aussprache und Schreibart gegen sich, und erscheint außerdem als eine sehr abgeschwächte Deutung.

b) „Die Erzählung in dem Buche Tobia ist sichtbar eine freie Nachbildung von der Leidens- und Errettungsgeschichte des Hiob,“ sagt Bertholdt weiter <sup>(1)</sup>. Und wirklich können wir eine theilweise Ähnlichkeit zwischen Tobia und Hiob nicht in Abrede stellen, wie denn auch der hieronymianische Text solche ausdrücklich hervorhebt (II. 12—15.). Allein so groß, wie Bertholdts Behauptung meinen lassen will, ist dieselbe doch keineswegs. Die Ähnlichkeit besteht nur ganz allgemein darin, daß beide, ungerathet ihrer Frömmigkeit, mit Unglück und Leiden geprüft, und nachdem sie die Prüfung rühmlich ausgehalten, mit unerwartetem Glücke belohnt werden. Alles Specielle aber, die besondere Art der Tugendübung, die Veranlassung des Unglücks, die Beschaffenheit desselben, das Benehmen während seiner Dauer, die Befreiung davon u. s. ist bei beiden so durchaus verschieden, wie es fast unmöglich sein könnte, wenn die eine Geschichte nur eine Nachbildung der andern wäre. Jenes Allgemeine aber ist ohne Zweifel eine Sache, die schon bei unzähligen Menschen bis zu dem Grade Statt gefunden, daß eine vollkommen wahre historische Darstellung einer gewissen Periode ihres Lebens eben jenen Wechsel darstellen würde, ohne daß dabei auf Hiob oder Tobia nur irgend Rücksicht genommen wäre. Zudem findet die berührte Ähnlichkeit fast nur in solchen Punkten Statt, die bei Hiob von den Auslegern gewöhnlich und zum Theil sogar von Bertholdt selbst <sup>(2)</sup>, für den historischen Kern des Buches gehalten werden. Und es wird sich doch wohl nicht behaupten lassen, daß, was einmal einem Menschen begegnet sei, in etwas ähnlicher Weise nicht auch einem andern könne begegnet sein.

c) „Der Held und die Heldin dieser Erzählung, der ältere

(1). Einleitung. VI. 2425.

(2). Abend. V. 2946 f.

Tobia und Sara, stehen viel zu ähnlich in Handlungen und Schicksalen einander gegenüber, als es in einer wahren Geschichte zu erwarten wäre.“ So Eichhorn <sup>(1)</sup>. Allein die Aehnlichkeitspunkte, die er dann speciell aufzählt, Frömmigkeit und Unschuld, daneben schweres Leiden, unverdiente Vorwürfe, schmerzliche Kränkung, Wunsch und Bitte zu Gott, vom Leiden befreit zu werden, oder sterben zu können, Erhörung der Bitte, bevor der Betende noch darum weiß, sind gewiß wiederum Dinge, von denen wir im gegenwärtigen Augenblicke weit eher behaupten dürften, daß sie bei vielen, als daß sie nur bei zwei Menschen Statt finden. Ueberdies wird die Gleichzeitigkeit nicht gerade bis auf den Augenblick hinaus zu premiren sein, und gesetzt sogar, sie sei es, und es sei unerhört, daß die gleichzeitigen Schicksale zweier Personen so viel Aehnlichkeit haben, wie die Schicksale Tobia's und Sara's, so könnte doch auch dieses gegen die Thatsächlichkeit noch gar nichts beweisen, weil jedenfalls keine Unmöglichkeit darin läge. Dagegen würde, wenn die Aehnlichkeit bloß erdichtet wäre, dieselbe aus nahe liegenden Gründen gewiß weit eher zwischen Sara und dem jüngern Tobia, als zwischen ihr und dem ältern Tobia gedichtet worden sein.

d) Unter den geographischen Schwierigkeiten scheint diejenige nicht mehr als sehr bedeutend zu gelten, daß Tobia und sein Begleiter nach zurückgelegter erster Tagreise am Tigris übernachteten (VI. 1.), da doch Nineve selbst an diesem Flusse lag. Dagegen wird Gewicht darauf gelegt, daß Rages als Wohnort der Sara bezeichnet (III. 7. vulg.; VI. 9. LXX.), und dann doch Asarja von dort nach Rages zu Gabelus gesendet wird (IX. 2.), und daß Rages überhaupt erst später von Seleukus Nikator erbaut worden ist <sup>(2)</sup>. Allein das erstere, was schon Rainold unter den Lügen unseres Buches als die erste aufführt, ist, genauer

(1) Einleitung in die apokr. S. 402. — Sonderbarer Weise sagt selbst Jahn: „Tobit und Sarra werden zu gleicher Zeit unschuldig geschmäht, beßten zu gleicher Zeit, und beßten beyde um einen baldigen Tod, erhalten auch beyde durch den Engel Raphael Hilfe. So vieles ganz ähnliches zu eben derselben Zeit findet sich in der wirklichen Welt nicht.“ (Einleitung. II. 897.).

(2) Bergl. Rainold, *Censura librorum apocryphorum vet. Test.*, adversum Pontificios, imprimis Robertum Bellarminum etc. I. 457 sqq. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2481. — de Wette, Einleitung. S. 422.

angesehen, nicht ein geographischer, sondern ein kritischer Punkt, und zwar keineswegs ein schwieriger. Im lateinischen Texte steht Rages offenbar in Folge eines Versehens, sei es des Uebersetzers oder der Abschreiber, da alle andern alten Texte (die LXX, die Itala, der syr. und hebr. Text) nicht Rages, sondern Ecbatana haben, und daher dieß ohne Widerrede auch beim hieronymianischen Texte als das Richtige anzusehen ist. Der griechische Text aber ist an der berührten Stelle einerseits unsicher, sofern sich neben τῇ Πόλει auch die Lesart εἰς Ἐβάρτα findet <sup>(1)</sup>, und die Itala (B. 10.) in den verschiedenen Handschriften statt Rages theils Bethanis, theils Ecbathanis, theils Ecbatana ließt <sup>(2)</sup>, und corrigirt sich andererseits sogar selbst, indem er kurz zuvor VI. 5., so wie III. 7. Ecbatana als den Aufenthalt Raguel's bezeichnet. Man hat daher die Annahme, daß es zwei Städte Namens Rages gegeben habe, zu der sich selbst Bellarmin versteht <sup>(3)</sup>, oder daß Raguel nur in der Nähe von Rages gewohnt habe, was wegen IX. 1—6. nicht wohl sein kann, gar nicht nöthig. Rücksichtlich des zweiten Punktes genügt zur Beseitigung jedes Vorwurfs geographischer Unrichtigkeit, was Rosenmüller über Rages sagt. „Die Persische Sage setzt die Gründung der Stadt Rages in ein sehr fernes Zeitalter; sie soll nämlich von Husheng, dem Enkel des Rajomorth, des ersten Königs von Persien, erbaut worden sein. Alexander fand Ragā unter diesem Namen bei seinem ersten Zuge durch Medien nach Parthien. Nachher scheint sie durch Erdbeben sehr gelitten zu haben; denn Seleukus Nikator wurde ihr zweiter Erbauer, und nannte sie, vielleicht nach dem Namen seiner Vaterstadt, Europsos“ <sup>(4)</sup>.

(1) Vergl. Holmes, vetus testamentum graecum cum variis lectionibus. Tom. V. zu Tob. VI. 9.

(2) Sabatier, biblior. sacror. latinae versiones antiq. etc. zu Tob. VI. 9.

(3) De verbo Dei Lib. I. cap. 11. n. 3.

(4) Biblische Alterthumskunde. Bd. I. S. 288. Vergl. auch: Ritter, die Erdkunde von Asien, B. VI. Abth. I. S. 67 f., 117 f., 595. und Georgii, Alte Geographie, Abth. I. S. 281. — Daß der Ursprung dieser Stadt jedenfalls in eine so frühe Zeit falle, daß ihre Erwähnung im Buche Tobia's nichts für eine verhältnißmäßig sehr späte Abfassung oder unhistorischen Inhalt desselben beweisen könne, geht schon daraus hervor, daß Raghan (Rages) schon im Vendidad als der zwölfte Segenort des Drumuzd erscheint (Anquetil de Perron, Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre etc. Paris. 1771. Tom. I. Part. II. p. 269.).

e) Auch von historischen Schwierigkeiten weiß man nur noch eine einzige namhaft zu machen, nämlich die Angabe, daß „Tobi, zum Stamme Naphtali gehörig, von Salmanassar nach Ninive abgeführt worden sein soll“, da doch „bekanntlich der Stamm Naphtali schon von Tiglath Pilefar nach Assyrien verpflanzt wurde“ (1). Auch de Wette sucht die Unrichtigkeit jener Angabe durch Verweisung auf 2 Kön. XV. 29. zu beweisen (2). Allein hierauf ist schon längst bemerkt worden, daß nirgends gesagt werde, Tiglath Pilefar habe alle Angehörige des Stammes Naphtali weggeführt, und es habe auch nicht eine einzige Familie sich durch Flucht oder wie immer der Deportation zu entziehen vermocht (3). Der biblische Text sagt auch wirklich weiter nichts, als Tiglath Pilefar habe alles Land Naphtali's erobert (וַיִּקַּח כָּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי) und die Einwohner nach Assyrien geführt (וַיַּגְלֵם אֲשׁוּרָה), womit nicht ausgeschlossen ist, daß noch manche Naphtaliten zurückgeblieben oder durch Flucht der Beführung entgangen seien.

f) Physikalische Unmöglichkeiten werden zwei namhaft gemacht, nämlich daß der Schwalbennuß dem alten Tobia in beide Augen zugleich gefallen sein (II. 10.), und der junge Tobia einen Fisch, der ihn zu verschlingen groß genug war, aus dem Sand geworfen haben soll (VI. 1—4). „Wie dem guten Tobit die Circumstantia der Schwalben auf beide Augen zugleich gefallen sein konnten, ist nicht einzusehen“, sagt Zahn, und Bertholdt und de Wette gehen ihm Beifall (4). Wer jedoch hierin eine Unmöglichkeit erblicken kann, für den muß das Reich der Möglichkeiten sehr enge Grenzen haben. Handelt es sich ja doch um eine Sache, die im Fallen durch den leichtesten Wind auseinander geweht werden konnte. — Was sodann über den Fisch gesagt wird, würde allerdings eine physikalische Unmöglichkeit enthalten, wenn man unter demselben mit manchen Auslegern ein Nilpferd, oder ein Krokodil oder einen Walfisch zu denken hätte. Allein da man dazu nirgends eine Nothigung oder auch nur einen erheblichen Grund hat, sondern sogar viele Ausleger mit guten

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2481.

(2) Einleitung. S. 422.

(3) Goldbogen, introduction. II. 125.

(4) Zahn, Einleitung. II. 892. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2481. — de Wette, Einleitung. S. 422.

Gnaden einen großen Hecht unter demselben verfaßen (1), so wird man um so weniger von physikalischer Unmöglichkeit reden können, als derselbe dem unerfahrenen Tobia beim ersten Anblicke weit größer und furchtbarer vorkommen mußte, als er wirklich war, wobei dann der Text nicht nach der Beschaffenheit der Sache, sondern nach der Vorstellung Tobia's sich richtet, wenn er unter Anderm sagt, der Fisch habe ihn verschlingen wollen. Dinehin liegt in der Angabe, daß der Fisch ihn habe verschlingen wollen, noch nicht die andere, daß er ihn auch hätte verschlingen können.

g) Mehr als all das Gesagte hat jedoch der wunderbare Inhalt des Buches ein nachtheiliges Urtheil über seinen historischen Charakter veranlaßt, wobei hauptsächlich auf die Entfernung der Blindheit des alten Tobia und noch mehr auf die wider Vernunft und Offenbarung streitende Angelologie und Dämonologie des Buches Gewicht gelegt wird.

Was jedoch die Heilung der Blindheit betrifft, so hat man schon längst bemerkt, daß die Galle einiger Fischarten, namentlich auch der Hechte, zur Heilung von Augenkrankheiten und insbesondere zur Beseitigung der weißen Flecken (leucomata) mit gutem Erfolge angewendet werden könne (2). Es ließe sich daher die dießfallige Angabe des Buches sogar ohne Annahme eines Wunders festhalten, wiewohl wir nicht gesonnen sind, ein solches in Abrede zu stellen, und es jedenfalls schon in der wunderbaren Fügung Gottes, die das Buch beschreibt, anerkennen müßten, wenn auch die Heilung ausgemachter Weise durch die natürliche Heilkraft der Fischgalle bewirkt worden wäre. Aber die Folgerung aus dem wunderbaren Inhalt auf einen geschichtswidrigen müssen wir aus bekannten Gründen von der Hand weisen.

Hinsichtlich der Angelologie unseres Buches müssen wir ebenfalls, was über den Engel Raphael und seinen Umgang mit Tobia gesagt wird, für ein Wunder erklären, aber darum noch nicht für eine Dichtung gegen Vernunft und Offenbarung. Begreiflich kann es sich hier nicht überhaupt um die Erscheinung eines Engels in menschlicher Gestalt handeln, denn daß der,

(2) Vergl. Calmet. Comment. Mt. zu Tob. VI. 6.

(1) Bochart. Microzoicon. P. II. L. V. c. 14. — Calmet. comment. lit. I. c.

gleichen nicht wider die Vernunft streite und in der Geschichte der Offenbarung häufig vorkomme<sup>(1)</sup>, bedarf kaum der Bemerkung, sondern nur um die Erscheinungs-Weise des Engels. In dieser Hinsicht wird nun freilich gesagt: „Wie unwürdig benimmt sich auch dieser reine himmlische Geist, in welchem gewiß kein Falsch sein konnte! er giebt vor, er wäre ein Sprößling von einer bekannten israelitischen Familie; er giebt Anweisung zu dem, was wir im Lichte des göttlichen Evangeliums schon längst als Werke der Finsterniß, als schädlichen und menschenverderblichen Aberglauben erkannt haben! Von dieser Art sollten die höchsten Geister sein, welche in dem reinsten Lichte bei Gott wohnen und die nächsten Organe seines heiligen Willens sind?“<sup>(2)</sup> Allein auf den ersten bereits ziemlich veralteten Vorwurf ist schon lange vor Eichhorn und Bertholdt die gehörige Antwort dahin gegeben worden: Gerebat Raphael personam Azariæ, missusque a Deo sub illius imagine venerat, ut ejus nomine loqueretur et ageret. Angeli, qui in Veteri Testamento Dei nomine et jussa loquebantur, Naminis appellationem usurpabant. — Denique per visum objectæ Angelorum species, quæque ab iis sub inanibus hisce imaginibus geruntur, nec humanæ sunt actiones nec consuetis humanarum actionum legibus subditæ<sup>(3)</sup>. Was aber den „menschenverderblichen Aberglauben“ gesagt wird,

---

(1) Auf die Frage: „Allein wo hat man denn ein hinlänglich bewiesenes Beispiel von der wirklichen Erscheinung eines Engels auf Erden?“ (Bertholdt, Einleitung. VI. 2478.) kann nur dann die erwartete Verneinung gegeben werden, wenn man die zahlreichen biblischen und sonst glaubwürdigen Berichte dieser Art schlechtthin für lügenhaft erklärt. Bertholdt sagt zwar, die vielen im A. und N. Testament erzählten Engelercheinungen müssen bewiesen werden, weil „die Verfasser der biblischen Schriften nach ihren Nationalbegriffen schrieben, und nur selten solche Angelophanien als Augenzeugen erzählen. Meistens ist es mythische Geschichte, worin Engelercheinungen vorkommen“ (a. a. O.). Allein damit ist doch deutlich genug gesagt, daß es nicht immer mythische Geschichte sei, worin Engelercheinungen vorkommen, und daß die heiligen Schriftsteller solche auch als Augenzeugen berichten. In diesen Fällen aber (um von allem Andern zu schweigen), die auch wirklich nicht gar zu selten sind, wird doch wohl kein besonderer Beweis mehr zur Beglaubigung ihrer Aussagen nöthig sein!

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2407. — Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 401.

(3) Calmet. comment. lit. zu V. 18. — Goldhagen, introductio. II. 146.

den jener Engel lehre, wird nachher eine Erlebigung finden, die jedenfalls keine nachtheilige Folgerung gegen den historischen Charakter des Buches gestattet. Sofort könnte nur etwa noch die lange Dauer der Engelererscheinung als etwas sonst Unerhörtes auffallen. Allein wenn einmal Engelererscheinungen als historische Thatsachen zugegeben werden müssen, so wird man doch wohl bei bestimmten Nachrichten über solche nicht die längere oder kürzere Dauer zum Maasstabe für ihren historischen oder nicht historischen Gehalt machen wollen.

Am meisten bedenklich hat man die Dämonologie des Buches gefunden, die Verliebtheit des Asmodäus in die Tochter Raguel's, die Ermordung ihrer sieben Bräutigame durch denselben, die Vertreibung desselben durch das Räuchern mit der Leber eines Fisches, die Verbannung desselben durch Raphael in eine Wüste Oberägyptens. „Aus welcher Philosophie, fragt Eichhorn, lassen sich für solche Ideen Gründe borgen?“ (1) Unseres Wissens allerdings aus keiner; aber es handelt sich hier auch gar nicht um philosophische Ideen und ihre Begründung, sondern um Thatsachen, für dergleichen sich oft aus keiner Philosophie (im Sinne Eichhorn's) Gründe borgen lassen, ohne daß sie darum aufhörten, Thatsachen zu sein. Daß nun aber die Lehre von bösen Geistern und einer den Menschen nachtheiligen Wirksamkeit derselben nicht überhaupt Aberglaube sei, bedarf hier keines Beweises. Es handelt sich sofort nur um die in dem Buche berichtete Art und Weise dieser Wirksamkeit. Und dießfalls wird man, wenn das Vorige feststeht, keine Unmöglichkeit darin finden können, daß die sieben Bräutigame der Sara durch Zuthun eines bösen Wesens getödtet worden, sei es durch Verleitung zu Handlungen, die ihnen den Tod zuzogen, oder auf was immer für eine Weise unter Gottes Zulassung. Vertrieben oder unschädlich gemacht wurde der böse Geist nicht so fast durch das Räuchern, als vielmehr durch Gebet und Enthaltbarkeit, was bekanntlich wiederum nichts weniger als Aberglaube ist. Das Räuchern erscheint dabei mehr als Lebenssache, und wird vielleicht nur seiner symbolischen Bedeutung wegen angewendet, vielleicht auch mit Rücksicht auf irgend eine Körperlichkeit, deren der Dämon sich bedienen mußte, um in der Körperwelt wirken zu können, und für die dann jener Rauch

---

(1) Einleitung in die apokr. zc. S. 401.



unerkennbar war. Daß auch Bekehrtes nicht etwa eine unbefugte Vermuthung sei, erhellt genugsam aus dem, was Eberes über die Abwendung dämonischer Einflüsse von den Menschen gesagt hat<sup>(1)</sup>. Dinehin reihe sich in dieser Hinsicht, wie auch hauptsächlich der Vertriebenheit des Dämons, wovon übrigens der Text der *Bilgata* nichts sagt, die Bemerkung des hl. Hieronymus gelten lassen: *Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, non juxta quod rei veritas continebat* <sup>(2)</sup>. Daß endlich, was über die Fesselung des Dämons und dessen Verbannung nach Oberägypten gesagt wird, nicht buchstäblich zu verstehen sei, ist längst bemerkt und von Calmet ausführlich gezeigt worden, daß damit nur in veranschaulichender Weise die Zurücknahme der dem Dämon zuvor über die Freier der Sara eingeräumten Gewalt beschrieben werde <sup>(3)</sup>.

Somit haben wir keinen Grund, die Thatsächlichkeit dessen, was das Buch Tobia's erzählt, in Abrede zu stellen, sondern vielmehr sehr triftige Gründe für das Gegentheil.

### Viertes Kapitel.

### Das Buch Judith.

#### §. 20. Inhalt.

Rabuchodonosor, König von Assyrien zu Ninive, führte im zwölften Jahre seiner Regierung Krieg gegen Arpharad, König von Medien zu Ekbatana, und besiegte ihn. Dieß machte ihn so übermüthig, daß er sofort eine Menge südlich und südwestlich von Assyrien wohnender Völker aufforderte, sich ihm zu unterwerfen. Als aber die Unterwerfung nicht erfolgte, schwur er bei seinem Thron und Reiche, dieselben zu bestrafen (I.).

Seinen Plan, wie dieses geschehen solle, berieth er im fol-

(1) Die christliche Mystik. Bd. III. und IV. an verschiedenen Stellen.

(2) Comment. in Jerem. cap. XXVIII p. 662. ed. Mart.

(3) Dissert. de Dæmone Asmodæo. p. 10 sqq.

genden Jahre mit den Großen seines Reiches, und erhielt ihre Zustimmung. Sofort stellte er ein ungeheures Heer unter den Oberbefehl des Holofernes, und sandte ihn gegen die ungehorsamen Völker, um sie zu unterjochen und zu züchtigen. Holofernes wurde wirklich vom Kriegsglück begünstigt, und die Völker, die er zunächst überfiel, wurden sämmtlich besiegt, die übrigen aber, namentlich die Bewohner von Mesopotamien, Syrien, Ägypten und Cilicien baten durch Abgeordnete um Schonung und Frieden, und bezogen ihre Unterwürfigkeit unter Nabuchodonosor. Holofernes aber zog dennoch gegen sie, und obwohl sie ihn ehrenvoll empfingen, verheerte er doch ihre Länder und wollte sie zwingen, den Nabuchodonosor allein als Gott zu verehren und ihre bisherigen Götze aufzugeben (II. 1. — III. 13.).

Endlich kam er an die Grenzen des jüdischen Landes und beschäftigte sich einen Monat lang mit Zusammenziehung seines Heeres. Die Israeliten geriethen in große Furcht, besetzten jedoch, gemäß der Anordnung des damaligen Hohenpriesters Elschim, die Berghöhen, versahen die Flecken mit Lebensmitteln und befestigten sie mit Mauern, hielten dann allgemeine Bußtage und suchten durch Fasten und Beten Gott zur Gnade und Hilfe zu bewegen (III. 14. — IV. 17.).

Als Holofernes erfahrt, daß die Juden sich zum Widerstande anschickten, versammelte er die Heerführer von Moab, Ammon und der Meeresküste, und erkundigte sich nach der Macht und den Streitkräften der Israeliten. Der ammonitische Heerführer Achior beschrieb ausführlich die bisherigen Schicksale der Israeliten und rieth, dieselben nicht anzugreifen, so lange sich nicht ausmitteln lasse, daß sie irgendwie den Zorn ihres Gottes auf sich gezogen, weil sie sonst unter dem Schutze desselben unüberwindlich seien. Dieses Letztere brachte alle Heerführer des Holofernes so gegen Achior auf, daß sie einstimmig seine Hinrichtung verlangten, die jedoch Holofernes nicht zugab, sondern den Achior nur den Juden ansliefern ließ, damit er in dem gegen sie beschlossenen Völkerkriege ihr Schicksal theile. Die Juden nahmen ihn freundlich auf, trösteten ihn und flehten zu Gott um Erbarmen und Hilfe gegen den Uebermuth ihrer Verfolger (V. VI.).

Am andern Tag unternahm Holofernes seinen Zug gegen die Juden und belagerte zuerst Bethulien, zerstörte jedoch vorläufig

nur die Wasserleitungen der Stadt und besetzte die Quellen, so daß die Einwohner nach kurzer Zeit, durch Wassermangel gedrängt, ihre Vorsteher aufforderten, die Stadt zu übergeben, und sich nur noch einen Aufschub von fünf Tagen gefallen ließen (VII.).

Als Judith, eine fromme Witwe, hiervon Nachricht erhielt, bat sie die Ältesten der Stadt zu sich und machte ihnen Vorwürfe, daß sie nicht länger als fünf Tage auf die göttliche Hilfe hoffen wollten, eröffnete dann ihren Entschluß, die Stadt innerhalb dieser Zeit von der drohenden Gefahr zu befreien, und verlangte nur, daß man sie bei Nacht ungehindert aus der Stadt entweichen lasse. Nachdem die Ältesten ihr dieses zugesagt und sich entfernt hatten, zog sie ein Trauerkleid an, bestreute sich mit Asche, fiel nieder und flehte zu Gott um Beistand zu ihrem Vorhaben und um Vertilgung der Heiden, welche das Volk Gottes zu vernichten suchten. Dann begab sie sich mit ihrer Magd in's assyrische Lager und stellte sich als eine Ueberläuferin, die den Assyriern den Weg zeigen wolle, auf dem sie sich der ganzen Gebirgsgegend ohne Verlust eines Mannes bemächtigen könnten (VIII. 1. — X. 16.).

Sie wurde vor Holofernes gebracht und freundlich von ihm aufgenommen, unterrichtete ihn über das Verhältniß der Juden zu ihrem Gott, und daß sie eine schwere Sünde zu begehen im Begriffe stehen, worauf er sie verstoßen werde. Als eine eifrige Gottesverehrerin werde sie die Zeit der Verstoßung von Gott erfahren, wenn man sie jede Nacht ihr Gebet außerhalb des Lagers verrichten lasse; sie werde dann den Holofernes als Sieger nicht bloß nach Bethulien, sondern bis nach Jerusalem führen. Dieser freute sich sehr über ihre Reden und Anerbietungen, und versprach sogar, ihren Gott zu verehren, wenn das Gesagte geschehen werde. Sie wurde sofort in jene Abtheilung des Zestes geführt, wo die Schätze des Holofernes waren, und ihr reichlich zu essen und zu trinken vorgesetzt, wovon sie jedoch keinen Gebrauch machte; sie aß nur von dem, was sie mitgebracht hatte, und gieng jede Nacht in das Thal gegen Bethulien hin, um sich zu waschen und zu beten (X. 17. — XII. 9.).

Am vierten Tage lud sie Holofernes zu einer Mahlzeit, bei der sie auch erschien, aber nur von demjenigen aß und trank, was ihr ihre Magd bereitet hatte. Holofernes freute sich so sehr über ihre Gegenwart, daß er mehr Wein trank, als je in seinem

Leben. Nach Beendigung des Mahles wurde Judith allein bei ihm gelassen, und als er eingeschlafen war, nahm sie sein Schwert, hieb ihm den Kopf ab, that ihn in ihre Tasche, gab dieselbe ihrer Magd und gieng mit ihr ungehindert wie gewöhnlich durch's assyrische Lager nach Bethulien. Dort verkündete sie das Geschehene, zeigte den Kopf des Holofernes und rieth, gleich am folgenden Morgen einen Ausfall gegen die Assyrier zu machen. Dieß geschah; die Assyrier suchten ihren Anführer, fanden ihn aber enthauptet, und geriethen darüber in solche Bestürzung, daß sie in regelloser Flucht sich nach allen Seiten zerstreuten und ihr reiches Lager den Israeliten überließen. Letztere verfolgten sie eine Zeit lang, plünderten dann das verlassene Lager und kehrten mit reicher Beute in feierlichem Zuge in ihre Heimath zurück (XII. 10. — XV. 15.).

Judith selbst stimmte als Chorführerin der Frauen ein Siegeslied an, begab sich dann nach Jerusalem, wo viele Opfer gebracht wurden und sie den ihr zugefallenen Antheil der Beute als Weibgeschenk an den Tempel abtrat. Darauf kehrte sie wieder nach Bethulien zurück, wo sie noch lange lebte und ein Alter von 105 Jahren erreichte. Der Befreiungstag Bethuliens aber wurde mit einem jährlichen Erinnerungsfeste gefeiert (XVI.).

#### §. 21. Ursprache.

Der älteste noch erhaltene Text des Buches Judith ist der griechische; denn die Itala, wie sich nachher zeigen wird, ist aus ihm geflossen, und die lateinische Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata ist ohnehin weit jünger. Die Frage nach der Ursprache verwandelt sich daher zunächst in die andere, ob der griechische Text Urtext oder Uebersetzung sei. Die Gelehrten sind hierüber verschiedener Meinung. Eichhorn, Zahn und Ackermann z. B. halten den griechischen Text für den Urtext<sup>(1)</sup>, während Bertholdt, de Wette und Scholz denselben geradezu für die Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Textes erklären<sup>(2)</sup>.

Was zu Gunsten der erstern Meinung angeführt wird, daß

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 327. — Zahn, Einleitung. II. 922 f. — Ackermann, introductio. p. 347.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2564 ff. — de Wette, Einleitung. S. 419. — Scholz, die hl. Schrift des N. T. Th. II. B. 3. S. 113.

eigenthümlich griechische Redensarten in dem Buche vorkommen, und daß dasselbe keine Spuren einer Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Chaldäischen, namentlich keine Uebersetzungsfehler aufweise, ist theils ohne Beweiskraft, theils unrichtig. Das Erstere nämlich kann für die Originalität des griechischen Textes nicht viel beweisen; weil es sich leicht daraus erklären läßt, daß sich der Uebersetzer nicht durchweg ängstlich an's Wort hielt, sondern zuweilen auch frei übersezte und da und dort etwa einen kleinen Zusatz sich erlaubte. Zudem weiß Eichhorn nur ein einziges auffallendes Beispiel dieser Art namhaft zu machen, und zwar nur ein solches, wo der griechische Text noch geändert werden muß, um für seinen Zweck brauchbar zu sein <sup>(1)</sup>. Unrichtig ist es aber, daß in dem Buche keine Spuren einer Uebersetzung vorkommen.

Es kommen vielmehr, zum Beweise, daß die andere Ansicht haltbar sei, nicht nur zahlreiche Hebraismen, sondern auch manche Uebersetzungsfehler in dem Buche vor. Erstere sind zum Theil von der Art, daß sie sich auch bei einem Juden, der ohne Rücksicht auf eine bestimmte hebräische Vorlage griechisch schreibt, nicht erwarten lassen. Dieß gilt zunächst schon von Ausdrücken, wie *ἕκαστος πρὸς τὸν πλησιον αὐτοῦ* (VII. 4. אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ), *σφόδρα σφόδρα* (IV. 2. מְאֹד מְאֹד), *ἔβαλον ἐν ἄλσois* (VI. 12. בְּאַבְרִים), noch mehr von dem öfteren Gebrauche des *καί* (= וְ) theils überhaupt statt anderer griechischer Partikeln, die in dem Buche fast durchaus fehlen <sup>(2)</sup>, theils insbesondere im Anfang der Nachsätze, z. B. VI. 1. XI. 11. XIV. 11. XV. 3.; eben so gilt es von dem öftern Gebrauche des Infinitivs in Absätzen und Folgesätzen, gleich dem hebräischen Infinit. mit ל, z. B.: *ὃ φεσεται ὁ ὀφθαλμός σου, θῆναι αὐτός* (II. 11. לֹא תִחִס עֵינֶיךָ לְתַתָּם), *ἤλθον τῷ θεάσασθαι* (XV. 8. בָּאוּ לְרֹאוֹת), und hauptsächlich von der häufigen demonstrativen Ergänzung des Relativums, z. B. *ὃ διεσπάρησαν ἐκεῖ* (V. 19. אֲשֶׁר נִדְּחַרְשָׁם), *ἐν οἷς αὐτοὶ ἐνοικῶσιν ἐν αὐτοῖς* (VII. 10. אֲשֶׁר יָשָׁבוּ בָהֶם), vergl. VIII. 22. X. 2. XVI. 4. Wenn man

(1) Statt *οἱ ἔλυσαν μίτραν παρθένην* (IX. 2.) liest er: *ἔλυσαν μίτραν*, und bemerkt: „diese Formel sei rein griechisch, und ein Beweis, daß ein Jude, der unter Griechen lebte, das Buch geschrieben haben müsse“ (a. a. D. S. 326.). Gewiß ein möglichst precärer Beweisgrund.

(2) Movers in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 13. S. 43.

aber auch auf Solches nicht einmal Gewicht legen und es daraus erklären dürfte, daß der Verfasser eben ein geborner Hebräer sei, so müßte dennoch der griechische Text für eine Uebersetzung erklärt werden, weil er manche mehr oder weniger auffallende Uebersetzungsfehler darbietet. Mit Unrecht ist dieß selbst von Zahn und Bertholdt geläugnet worden, nachdem doch schon Cappellus wenigstens auf einen solchen Fehler aufmerksam gemacht hatte, der selbst nach de Wette's Geständniß „auf Benützung eines hebräischen Originals führt“ (1). Es heißt nämlich XVI. 3. vom Assyrier: ἡλθεν ἐν μυριάσι δυνάμεως αὐτῆς, wofür Hieronymus: in multitudine fortitudinis suae übersezte, und somit der Urheber des griechischen Textes ohne Zweifel רב mit רבֵּר verwechselte. Dieß ist aber weder der einzige noch der auffallendste Uebersetzungsfehler in unserem Buche. Ein anderer ziemlich augenfälliger findet sich in den Worten: καὶ πέραν τῆς Ἰορδάνης ἕως Ἱερουσαλὴμ I. 10., wo πέραν τῆς Ἰορδάνης die zwar im Allgemeinen richtige, aber hier insofern unrichtige Uebersetzung von עַבְרַת הַיַּרְדֵּן ist, als der Zusammenhang die Bedeutung „diesseits“ verlangt, welche wohl עַבְרַת, nicht aber πέραν haben kann (2). Ein Uebersetzungsfehler ist sicherlich auch in dem Schwure Nabuchodonosors I. 12.: εἰ μὴν ἐκδικήσῃεν — ἀνελεῖν τῇ ῥομφαλᾷ αὐτῆς καὶ πάντας κτλ., welche Worte sich kaum anders, denn als Uebersetzung etwa von אִם לֹא יִקְוּם כִּלְכִּלָּהּ בְּחַרְבָּהּ אֶת מִצְרַיִם וְכָל־יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִצְרָיִם וג' — leicht verstehen lassen. Das בְּחַרְבָּהּ laß dann der Uebersetzer חַרְבּוֹ und ergänzte ein passend scheinendes Zeitwort, obwohl ἀνελεῖν τῇ ῥομφαλᾷ gar nicht zu τὰ ὄρια τῆς Κιλικίας κτλ. paßt und das καὶ hinter ῥομφαλᾷ die natürliche Verbindung des Satzes ganz aufhebt. Etwas erträglicher wäre der griechische Text, wenn man dieses καὶ nach einer Variante bei Holmes vor ἀνελεῖν setzen dürfte, wozu aber die Berechtigung fehlt. Wenn sodann ὁ σύμμικτος (I. 16.) und ὁ ἐπιμικτος (II. 20.) unstreitig nur Bundesvölker bezeichnen kann, so wird es in dieser Bedeutung wiederum nur als Uebersetzung von הַיָּרֵב betrachtet werden können, welches öfters diese Bedeutung hat (3). Wenn es ferner in der Rede

(1) de Wette, Einleitung. S. 418.

(2) Movers in der Bonner Zeitschrift x. Heft 13. S. 44.

(3) Ebend. S. 44.

Rabuchodonosor's an Holofernes unter anderm heist: *ἐφελσεται ὁ ὀφθαλμός σου, δέναι αὐτὸς εἰς φόνον καὶ ἀρπαγὴν ἐν πᾶσιν τῇ γῇ σου* (II. 11.), so muß das letzte *σου* nothwendig falsch sein, wird sich aber am leichtesten daraus erklären, daß der Originaltext *בְּכָל־אֶרֶץ* lautete, vom Uebersetzer aber unter Verwechslung des *ה* mit *י* unrichtig *בְּכָל־אֶרֶץ* gelesen wurde. Wenn sodann von den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels gesagt wird: *ζήσονται ἐπὶ Ναβαχοδονόσορ καὶ πάντα τὸν οἶκον αὐτῶ* (XI. 7.), so ist das auffallende *ζήσονται ἐπὶ* gewiß nichts anderes als die Uebersetzung des hebräischen *יִהְיֶה וְגַם הַחַיָּה*, nur so, daß der Uebersetzer *יִהְיֶה* mit *יִחְיֶה* verwechselte. Und in demselben Kapitel ist bei der sonderbaren Stelle: *καὶ ἐπιπτεσέεται θάνατος ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν* (B. 11.), wo die Vulgata statt *θάνατος* tremor und die Itala timor hat, dieses *θάνατος* gewiß nur dadurch in den Text gekommen, daß der Uebersetzer in seinem Original *מָוֶת* hatte, dabei aber *ו* mit *ה* verwechselte und *מָוֶה* las. Wenn nach XIV. 13. die Feinde der Juden ausgerottet werden sollen *εἰς τέλος*, und mit diesem Ausdruck eine gänzliche Ausrottung gewünscht wird, so ist wohl nichts deutlicher, als daß dem *εἰς τέλος* das hebräische *כָּל־כּוֹנֵן* zu Grunde liegt, was die LXX allerdings regelmäßig auch da mit *εἰς τέλος* wiedergeben, wo es die gänzliche Vollendung einer Sache bezeichnet, während doch gewiß Niemand, der selbstständig griechisch schreibt, den Begriff "gänzlich, völlig" durch *εἰς τέλος* ausdrücken wird. Wenn es endlich von den Hebräern, welche gegen die Assyrier ausziehen, heist: *ἐτόλμησαν οἱ δῆλοι καταβαλεῖν ἐφ' ἡμᾶς* (XIV. 13. vgl. 18.), so kann das *δῆλοι* leichtlich in einer Verwechslung von *בְּרִירִים* mit *בְּרִירִים* seinen Grund haben (1), wiewohl hier, da Assyrier reden, das *δῆλοι* auch richtig und Ausdruck der Verachtung sein könnte. Außerdem scheinen noch die etwas sonderbaren Stellen: *διελεύσεται — ὁ λαὸς τῶν Θεραπόντων με τὰς πλευράς σου* (VI. 6., wo die Itala statt *λαὸς lancea* hat), *ἣ ἠδέσατο τὴν ἀπάτην αὐτῶν* (IX. 3., wo die Itala statt *ἀπάτην dilectam* hat), *ἐκ ἐκάλωσεν εἰς τὴν χοῦσιν ἐδένα τῶν πρὸς ταῖς χρεαῖς* (XII. 10., wo die Itala für *εἰς τὴν χοῦσιν ad coenam* hat, die Lesart *εἰς κλησιν* scheint nur Conjectur zu sein) Uebersetzungsfehler zu

(1) Ebend. S. 44.

enthalten, obwohl wir dieselben nicht mit Sicherheit nachweisen können. — Dazu kommt noch, daß sich bei vielen Ortsnamen des griechischen Textes theils beweisen, theils wahrscheinlich machen läßt, daß sie fehlerhafte Wiedergabe oder Verstümmelungen hebräischer Namen sind. Schon Gesenius hat diesen Beweis versucht (1), und nachher Movers denselben schärfer und weitläufiger geführt (2); und es ist nun kaum zu zweifeln, daß z. B. *Betáη* und *Xellós* ungenaue Wiedergabe von בית ענת und תלחול Jos. XV. 58 f. seien, daß *Paóols* II. 23. für הרשיש stehe und der Uebersetzer dabei das ה übersehen habe, daß *Leuvaá* II. 28. ungenau für יבנה stehe, was sonst bei den Alexandrinern und Josephus *Íáμveia* oder *Íáμνια* heißt, daß *Awatala* III. 9. oder *Awðáμ* IV. 6. VII. 3. 18. VIII. 3. nur das hebräische דתים 1 Mos. XXXVII. 17. oder דתן 2 Kön. VI. 13. sein könne.

Diesem gemäß steht es doch wohl außer Zweifel, daß der griechische Text des Buches Judith die Uebersetzung eines chaldäischen oder hebräischen Originals ist, wenn aber eines hebräischen, natürlich eines solchen, das auch als ein chaldäisches bezeichnet werden konnte, wie überhaupt die hebräische Sprache in der spätern nachexilischen Zeit eine chaldäische genannt werden kann.

§. 22. Verschiedene Texte. Itala und ihr Verhältniß zur alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung.

Aus dem vorigen §. erhellt schon, daß uns das Buch Judith nur noch in Uebersetzungen erhalten ist, da außer dem griechischen Texte ohnehin kein anderer auf Originalität irgend einen Anspruch machen kann. Die nächste Frage ist daher, wie sich die alten Uebersetzungen zu einander verhalten, und welche derselben etwa vor den übrigen den Vorzug verdiene, als dem Urtext am nächsten stehend. Dabei kann es sich hauptsächlich nur um die alexandrinische und hieronymianische Uebersetzung handeln, nicht aber um die alte syrische, weil diese anerkannter Maassen aus dem griechischen Texte geflossen ist, und auch nicht um die Itala, weil diese ebenfalls nur denselben Text wiedergibt.

Festeres bedarf jedoch noch eines nähern Nachweises. Indem

(1) Hallische Literatur-Zeitung. Jahrg. 1832. Januarheft.

(2) Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 13. S. 51—48.



wir denselben zu geben versuchen, können wir begreiflich nicht der Ansicht Bertholdt's sein, daß sich über den Charakter der Itala beim Buch Judith „kein genaues Urtheil fällen lasse, weil die Handschriften, welche sich davon erhalten haben, einen sehr corruptirten Text enthalten“ (1), (denn in diesem Falle müßten wir die Nachweisung im Voraus aufgeben), sondern halten es vielmehr für unlängbar, daß Sabatier (2) hier eben so genügend wie beim Buche Tobia das Material zur Beurtheilung der Itala beigebraucht habe, und wir uns daher mit demselben Rechte auf ihn stützen können, wie Ilgen, Bertholdt u. A. beim Buche Tobia. Was nun aber den von Sabatier besorgten Text der Itala betrifft, so hat derselbe den LXX gegenüber viele mehr oder minder bedeutende Abweichungen, Auslassungen und Zusätze. Während z. B. die Mauern Ekbatana's nach den LXX siebenzig Ellen hoch waren (I. 2.), beträgt ihre Höhe nach der Itala nur sechzig Ellen. Unter den Ländern, die Nabuchodonosor mit Krieg überziehen will, nennt die Itala Scythia statt Συρία (I. 12.). Sie läßt den Holofernes ausziehen von Ninive *super faciem campi in Bethuliam* (II. 11.) statt ἐπὶ πρόσωπον τῆς πεδίας Βαιτυλαίας (II. 21.), und nennt unter den Völkern, die er schlug, Tafuth und Thiras et Rasis (II. 13.) statt Ψάδ und Ρασαίς (II. 23.). Sie läßt den Holofernes zu Achior sagen: *Quis es tu Achior et omnes filii Moab et mercenarii Ammon* statt: Καὶ τίς εἶ σὺ Ἀχιὼρ καὶ οἱ μισθωτοὶ τῷ Ἐφραΐμ (VI. 2.). Nach ihr können die Israeliten nicht aushalten *spumam equorum nostrorum* statt: τὸ κράτος τῶν ἵππων ἡμῶν (VI. 3.). Sie läßt das assyrische Heer um Bethulien sich ausbreiten *usque Abelme und usque Chelmona* statt: ἕως Βελθέμ und ἕως Κυαμώνος (VII. 3.). Sie nennt *castra filiorum Moab* statt παρεμβολὴ νιῶν Ἀμμών, und *fontes aquarum* statt τὰ ὕδατα καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων (VII. 17.). Sie nennt unter den Vorsehern der Judith: Ozi, Ofeth, Ozia, Anar, Gedeon κ. für Ωξ, Ἰωσήφ, Ὀζιήλ, Ἡλιέ, Χελκίς (VIII. 1.). Sie läßt die Judith unter anderm beten: *præposuisti servos super potentes* (IX. 2.) für ἐπάταξας δούλους ἐπὶ δυνάταις (IX. 3.), und läßt dieselbe sich schmücken in *rapinam virorum*

(1) Einleitung. VI. 2576.

(2) *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*. I. 744 sqq.

statt: εἰς ἀπάντησιν ὀφθαλμῶν ἀνδρῶν (X. 4.). — Neben diesen und vielen ähnlichen Abweichungen vom griechischen Texte hat die Itala demselben gegenüber auch manche Auslassungen. Dieselben sind zwar größtentheils nur kurz und unbedeutend, wie z. B. die Weglassung der Worte: καὶ πάντας II. 28., oder: καὶ τὰ ἄλλα III. 8., oder: οἱ λειτουργῶντες Κυρίῳ IV. 14., oder: κατενωτίσαστο V. 4., oder: ἐν τῇ σκηνῇ αὐτῇ VI. 10., oder: τῇ ἡμέρᾳ τῇ σήμερον VII. 28. u. dergl.; zum Theil wird aber doch der historische Bericht durch sie etwas unbestimmter und ungenauer, wie z. B. durch die Weglassung des πρώτου (μηνος) II. 1., wodurch der Monat unbestimmt bleibt an dem Nabuchodonosor seinen großen Feldzug beschloß; ferner des καὶ διήλθε II. 24., wodurch der Heereszug durch Mesopotamien verschwiegen bleibt; ferner des πρὸς πάντας υἱὸς Μωᾶβ VI. 1., wodurch der Schein entsteht, als ob die Rede des Holofernes bloß an Achior allein gerichtet gewesen sei; ferner des καὶ ἐκαταβήσεσθε XIV. 2., wo dann Judith befiehlt, das assyrische Lager in aller Eile anzugreifen, während nach dem griechischen Texte nur der Schein eines beabsichtigten Angriffes entstehen soll. — Noch zahlreicher als solche Auslassungen sind die Zusätze, welche die Itala dem griechischen Texte gegenüber hat. Aber auch sie sind größtentheils nur ganz kurz und bloße Erweiterungen des Textes ohne wesentliche Aenderung des Sinnes. Häufig bestehen sie nur in einem einzigen Worte oder Ausdrucke, wie z. B.: in Niniven I. 12. (Gr. 16.), et Gazza II. 18. (Gr. 28.), et universus ager III. 3., miserans III. 6. (Gr. 4.), Olofernis V. 2., Syriæ V. 7., et terræ VI. 15. (Gr. 19.), in armis VII. 8. (Gr. 10.), audierat VIII. 9. Zuweilen sind sie zwar etwas größer, aber selbst die größten derselben bringen keine wesentliche Modification in die erzählten Thatfachen, wie z. B. wenn der dem Achior gegebene Trost angeführt wird mit: dicentes: Quomodo visum fuerit Deo de nobis erit tecum (VI. 17. 18.), oder wenn das Lob der Judith erweitert wird mit: prudens corde et bona in sensu et honesta valde (VIII. 7.), oder wenn der Ausdruck des Vertrauens auf Gott noch verstärkt wird mit: nec auferet salvationem et misericordiam suam a nobis (VIII. 19.), oder wenn der Aufforderung zur Fürbitte beigelegt wird: si forte exaudiat te Dominus Deus noster (VIII. 29. Gr. 31.), oder wenn die Bitte um Vertilgung des Feindes unterstützt wird

mit: *ut sciant omnia regna, quoniam tu es Deus* (IX. 15. Gr. 10.), oder wenn Judith bei ihrer Entfernung aus Bethulien unter Anderem noch sagt: *faciat Dominus Deus secundum sermones vestros et inveniat ancilla vestra gratiam in conspectu Dei* (X. 8. Gr. 9.).

Man wird kaum versucht werden, aus dieser Verschiedenheit zwischen den Texten der Itala und Septuaginta den Schluß zu ziehen, daß jene vielleicht nicht eine Uebersetzung von dieser, sondern von einer andern Bearbeitung der Geschichte Judith's sein möchte. Jedenfalls würde jene Verschiedenheit nicht zu solchem Schlusse berechtigen. Denn die meisten Abweichungen beider Texte sind nur klein und unbedeutend, und von denselben abgesehen stimmt der Text der Itala mit jenem der LXX nicht nur überhaupt ganz überein, sondern schließt sich auch bis auf's einzelne Wort so eng an denselben an, daß er unmöglich einen andern Text als eben diesen zur Grundlage haben kann. Fast jeder einzelne Vers könnte zum Belege hiefür angeführt werden; jedenfalls giebt die Mehrzahl derselben den griechischen Text ganz wörtlich wieder, und selbst solche Stellen, wo die Itala durch das eine oder andere Wort abweicht, halten sich im Ganzen genau an den griechischen Text; sogar einzelne der vorherührten Abweichungen sind von der Art, daß sie auf den griechischen Text als Grundlage der Itala hinweisen. Wenn z. B. die Itala statt *ἐπ' αὐτάξας* *præposuisti* hat (IX. 2.), so ist wohl klar, daß sie nur *ἐπ' αὐτάξας* mit *ἐπέταξας* verwechselte, oder vielleicht dieses letztere in ihrem Exemplare las, und somit den griechischen Text übersehte; und wenn sie statt: *ὅτι ἐχ' ὑπερόψεται ἡμᾶς, ἐδ' ἀπὸ τοῦ γένους ἡμῶν* (VIII. 20.) die Worte hat: *quia non despiciet nos nec auferet salvationem et misericordiam suam a nobis et a genere nostro* (VIII. 19.), so erklärt sich daraus gerade die anstößige Gestalt unseres jetzigen griechischen Textes als Folge einer fehlerhaften Auslassung, auf welche das *ἀπὸ* nach *ὑπερόψεται ἡμᾶς* unverkennbar hinweist; und man dürfte hier wohl ohne Bedenken mit Rücksicht auf eine Variante bei Holmes zur Ergänzung des Textes zwischen *ἡμᾶς* und *ἐδ'* die Worte *ἐδ' ἀποστήσει τὸ σωτήριον καὶ τὸ ἔλεος αὐτῆς ἀφ' ἡμῶν* einschieben, so daß hier eher von einer Verstümmelung des griechischen Textes als von einem Zusätze der Itala zu reden wäre. Und so mag noch manche andere kleine Verschiedenheit zwischen

beiden Texten in späterer Entstellung derselben ihren Grund haben, und kann dann natürlich bei der Frage nach dem Original der Itala nicht in Betracht kommen. Endlich kommen noch Stellen vor, die sich als fehlerhafte Uebersetzungen unseres griechischen Textes ausweisen (1).

Daß somit die Itala aus dem griechischen Texte geflossen sei, scheint nicht bloß der Fall zu sein, wie Bertholdt meint (2), sondern steht außer allem Zweifel; ob aber der Uebersetzer dabei ein Exemplar gebraucht habe, „daß in vielen Stellen von dem jetzigen Text verschieden war“ (3), mag dahin gestellt bleiben; die besprochenen Abweichungen nöthigen jedenfalls nicht zur Annahme eines solchen, weil sie nur so beschaffen sind, wie sie bei jeder alten Uebersetzung mehr oder weniger vorzukommen pflegen. Sie nöthigen auch keineswegs zu der Annahme, „daß diese Version durch willkürliche Aenderung der Abschreiber sehr gelitten und außerdem im Mittelalter noch aus der Version des Hieronymus stark interpolirt worden sei,“ wie Bertholdt nach dem Vorgange Zahn's vermuthet (4). Versehen der Abschreiber, namentlich bei Eigennamen, können hier wie in allen ähnlichen Fällen nicht ausgeblieben sein, aber willkürliche Aenderungen durch dieselben wird man schwerlich nachzuweisen vermögen, und das Mittelalter vollends war gar nicht die Zeit, die Itala zu interpoliren, weil man dieselbe damals bei jenen Büchern, die Hieronymus übersetzt hatte, unbenützt ließ, abgesehen davon, daß die wörtliche Uebereinstimmung der Itala und Vulgata im angenommenen Falle weit größer sein müßte, als sie wirklich ist.

Das nähere Verhältniß übrigens dieser beiden Uebersetzungen zu einander wird sich aus dem sogleich zu besprechenden Verhältniß des hieronymianischen Textes zu dem der LXX von selbst ergeben, weil dem Gesagten gemäß letztere und die Itala einander gleich stehen. Es mag daher hier die Bemerkung genügen, daß der hieronymianische Text mit der Itala nur einen einzigen kleinen Vers ganz wörtlich gleich hat (XVI. 12.), und nur an

---

(1) Bendsen, specimen exercitationum criticarum in veteris testamenti libros apocryphos. p. 99 seq.

(2) Einleitung. VI. 2576.

(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 327.

(4) Zahn, Einleitung. II. 924 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2576.

wenigen Stellen eine ziemlich wörtliche Uebereinstimmung mit ihr zeigt (III. 7. V. 6, 21. IX. 10. XII. 7. 8. XIII. 1. 9. XIV. 16.), sonst aber dem Worte nach immer von ihr abweicht, selbst wo er dem Sinne nach das Nämlche sagt, wie sie (I. 12. II. 15. 17. III. 10. 15. IV. 1—3. V. 1. VI. 7. 21. VIII. 3. X. 14. XI. 1. 18. XII. 9. XIII. 2. 3. 17. 18. XIV. 1. 15. XV. 7.). Diese Erscheinung spricht gewiß ebenfalls nicht sehr dafür, daß die Itala aus der Vulgata stark interpolirt worden sei, und noch weniger dafür, „daß Hieronymus bloß eine alte lateinische Version verbessert und sie nach einem alten chaldäischen Manuscript des Buches eingerichtet“ habe <sup>(1)</sup>, oder daß seine lateinische Uebersetzung mit der schon vor ihm üblichen „zusammengeschmolzen“ worden sei <sup>(2)</sup>. In diesen Fällen müßte begreiflich die Uebereinstimmung mehrere Mal größer sein, als sie wirklich ist.

§. 23. Fortsetzung. Gegenseitiges Verhältniß der alexandrinischen und hieronymianischen Uebersetzung. Vorzug der letztern.

Wenn die alexandrinische Uebersetzung, wie wir gesehen, einen hebräischen oder chaldäischen Text zur Grundlage hat, und Hieronymus seiner eigenen Versicherung gemäß ebenfalls einen chaldäischen Text in's Lateinische übersehte <sup>(3)</sup>, so entsteht im Voraus die Vermuthung, daß wir nur zwei verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Urtextes haben werden. Allein schon bei der flüchtigsten Vergleichung irgend einer längern Stelle in beiden Texten zeigt sich, wie vorhin beim Buche Tobia, eine so große Verschiedenheit, daß man jene Vermuthung alsbald wieder aufgeben zu müssen scheint. Kaum das eine und andere Mal stimmt

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 328 f. — Zahn, Einleitung. II. 924.

(2) Eichhorn a. a. O. S. 328.

(3) „*Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicæna in numerum sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni; et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi; sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi.*“ Praef. ad L. Judith.

die Vulgata mit den LXX ganz überein, gewöhnlich weicht sie, auch wo sie dasselbe sagt, den Worten nach weit von ihnen ab. Gar oft aber sagt sie keineswegs dasselbe, sondern übergeht einzelne nicht immer unbedeutende Angaben der LXX mit Stillschweigen, und giebt dagegen wiederum andere, die dem Texte derselben fremd sind. Sie übergeht z. B. die Angabe, wie groß das Heer des Holofernes gewesen sei (II. 5.); sie verkürzt bedeutend die Drohung Nabuchodonosor's gegen die ungehorsamen Völkerschaften (II. 7—10.); sie sagt nichts von der großen Menge der Bundestruppen im feindlichen Heere (II. 20 f.), nichts von der Einschließung Bethulien's, um ihre Einwohner durch Hunger und Durst zu tödten (VII. 13—15.), nichts von den Söhnen Ammon's und Esau's und den 10,000 Ägyptiern, welche die Berge um Bethulien besetzten (VII. 18 f.), nichts von der befürchteten Verheerung von ganz Juda und der Zerstörung des Heiligthums als Folge der Uebergabe Bethulien's (VIII. 21—23.), nichts von der allbekannten Weisheit der Judith und der unausweichlichen Nothwendigkeit des von den Ältesten gefaßten Entschlusses (VIII. 29 f.), nichts von der göttlichen Strafe, welche schon früher die Bedränger Israel's getroffen (IX. 3.), nichts von dem festlichen Chore der israelitischen Frauen, deren Vorsängerin Judith gewesen (XV. 13.) (1). Dagegen beschreibt sie ausführlicher als der griechische Text die unbeugsame Härte des Holofernes und den Schrecken, der überall vor ihm herging (III. 9. 11.), und führt ausdrücklich die Worte an, womit der Hohepriester die Israeliten beim Anzuge desselben zu ermuthigen suchte (IV. 11—14.). Ein anderes Mal erinnert sie an die Theilung des rothen Meeres und die Vertilgung der Aegyptier in demselben bis auf den letzten Mann (V. 18.), und hat nachher an einige Wunder während der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste (V. 15—19.). Wiederum führt sie die Worte an, womit die Israeliten den Achior getröstet (VI. 17 f.), so wie auch die Worte, womit sie nach zwanzigtägiger Belagerung ihre Sünden bekannt und um Erbarmung und Hilfe an

---

(1) Wenn sie auch das eine oder andere berührt, so geschieht es nicht an denjenigen Stellen, welche den angeführten Versen des griechischen Textes entsprechen, sondern gelegentlich anderswo, so daß dadurch nur eine neue Abweichung vom griechischen Texte entsteht.

Gott gesiegt haben (VII. 19—22.). Auch die Lehre der Judith, daß jene zu Grunde gegangen, welche die Prüfung nicht mit Gottesfurcht ausgehalten (VIII. 24 f.), und die aus den Psalmen entlehnte Lobpreisung der göttlichen Güte und Erbarmung (XIII. 21.) hat nur sie; so wie auch nur sie beschreibt, wie die Assyrier den vermeintlich noch schlafenden Holofernes aufzuwecken gesucht haben (XIV. 9. 10.), dann aber ordnungslos geflohen seien und die Israeliten sie mit Nachdruck verfolgt haben (XV. 4.). Während es sich in all diesen Fällen um Auslassung oder Einschlebung ganzer Verse handelt, ließe sich noch eine sehr bedeutende Menge von Stellen anführen, wo der hieronymianische Text theils erheblich kürzer, theils ausführlicher ist als der alexandrinische, und auch hier bald eine minder bedeutende Angabe des letztern wegläßt, bald eine neue hinzufügt. Dazu kommen noch viele geringere Verschiedenheiten, namentlich bei Zahlen und Eigennamen, wie Jadason für Ὑδαῶσπην (I. 6.), Cedar für Γαλαὰδ (I. 8.), Jesse für Γεσέμ (I. 9.), Charan für Χαραάν (V. 9.), triginta für ἐβδομήκοντα (I. 2.), tertio decimo für δαττωαδεκατω (II. 1.) u. dergl., welche schon von Eichhorn und Bertholdt aufgezählt worden sind <sup>(1)</sup>, und daher hier nicht weiter angeführt zu werden brauchen.

So groß ist demnach die Verschiedenheit der fraglichen Texte jedenfalls, daß sie in ihrer jetzigen Gestalt nicht durchweg die getreue Wiedergabe eines und desselben Urtextes sein können. Hieronymus sagt zwar, er habe sein Original mehr dem Sinne als dem Worte nach übersezt; aber auch dem Sinne nach weicht sein Text von dem alexandrinischen oft bedeutend ab, und aus Ungenauigkeit und selbst Rathslässigkeit erklärt sich jene Verschiedenheit bei Weitem nicht genügend.

Sofort erheben sich hier im Wesentlichen dieselben Fragen, wie vorhin beim Buche Tobia, zuvörderst, ob der chaldäische Text des Hieronymus wirklich der Urtext des Buches gewesen sei, oder vielleicht schon eine chaldäische Uebersetzung desselben, wie Bertholdt versichert <sup>(2)</sup>, oder gar eine Uebersetzung unseres griechischen Textes, wie Eichhorn behauptet und Zahn vermu-

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 321 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2570 ff.

(2) Einleitung. VI. 2567.

thet (1). Letztere Vermuthung hängt jedoch mit der bereits widerlegten Meinung zusammen, daß der griechische Text des Buches der Urtext sei, und ist eben damit auch selbst widerlegt. Für eine chaldäische Uebersetzung aber hat Bertholdt nur die Verschiedenheit zwischen dem Texte der LXX und Vulgata anzuführen gewußt, die offenbar nichts für dieselbe beweisen kann, weil sie eben so viel auch für einen überarbeiteten Urtext der LXX beweisen würde, und außerdem auch aus Umarbeitung der Uebersetzungen selbst sich erklären ließe. Wir können daher eine solche Umarbeitung hier aus ähnlichen Gründen, wie vorhin beim Buche Tobia, nicht annehmen, und müssen wie dort den chaldäischen Text des Hieronymus für den Originaltext ansehen.

Nun entsteht aber die weitere Frage, ob dieser Originaltext des Hieronymus von dem chaldäischen Urtext der LXX bedeutend verschieden gewesen sei, oder ob die Verschiedenheit der Uebersetzungen in späteren Aenderungen derselben ihren Grund habe. Und hier müssen wir wiederum aus gleichen Gründen, wie beim Buche Tobia, die Ursache der Verschiedenheit auf Seite des griechischen Textes suchen. Daß dieser wirklich schon in alter Zeit sich nicht gleich geblieben sei, obwohl die Itala hier nicht so bedeutend, wie beim Buche Tobia, von demselben abweicht, erhellt hinlänglich schon aus einzelnen Citaten des Buches bei den ältesten Kirchenschriftstellern, welche theils von dem jetzigen Texte bedeutend abweichen, theils gar nicht mehr in demselben zu finden sind (2). Ersteres ist z. B. der Fall, wenn Origenes mit den Worten *συμβιβήσονται πέτραι ἐνώπιον κυρίου* Judith XVI. 15. citirt (3), wo der jetzige Text, mit dem übrigens die Itala und Vulgata übereinstimmen, lautet: *ὡς κηρὸς τακήσονται*; oder wenn derselbe mit: *Humiliate animas vestras* Judith VIII. 17. citirt (4), wo unser griechischer Text die Worte hat: *ἀναμένοντες τὴν παρ' αὐτῆς σωτηρίαν*, während das Citat mit dem Text der Vulgata: — *Humiliemus illi animas nostras* auffallend zusammenstimmt. Letzteres findet Statt in dem Citate: — *πρὸς Ὀλοφέρνην συνέλκας ἡ Ἰσδιὶθ εἶπεν· ἀθεσίαν ἐπικαλέσομαι* (5).

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 327. — Jahn, Einleitung. II. 924.

(2) Calmet. comment. lit. Tom. V. pag. 95.

(3) Selecta in Jerem. cap. 23. n. 29.

(4) Selecta in Psalmos, hom. I. in Ps. 37.

(5) Hom. XIX. in Jerem. n. 7.



Die endliche Schlussfolge kann sofort auch hier, wie beim Buche Tobia, nur die sein, daß der hieronymianische Text, obgleich nicht als die durchaus genaueste, doch als die im Ganzen zuverlässigste Wiebergabe des Urtextes zu betrachten sei, und der alexandrinische Text, weit entfernt, Urtext zu sein, demselben an Zuverlässigkeit nachstehe, wenn er gleich an manchen Stellen den Urtext wenigstens genauer, wenn nicht auch getreuer als die Vulgata wiedergeben mag.

#### §. 24. Verfasser und Zeitalter.

Ueber den Verfasser, den weder das Buch selbst, noch eine glaubwürdige Tradition nennt, hat man verschiedene Vermuthungen aufgestellt. Zwar daß es von Judith selbst geschrieben worden sei, ist mit Unrecht als eine Meinung des hl. Hieronymus bezeichnet worden, weil er einmal mit der Erwähnung des Buches zugleich die Bemerkung verbindet: *si quis tamen vult libram recipere mulieris* (¹). Denn diese Worte bezeichnen die Judith nicht als Verfasserin, sondern nur als Hauptperson des Buches, von der es den Namen hat, wie deutlich daraus erhellt, daß Hieronymus anderwärts sagt: *Ruth et Esther et Judith tantæ gloriæ sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint* (²). Dagegen hat man wirklich behauptet, daß Buch sei von jenem Jojakim oder Eljakim geschrieben worden, welcher zur Zeit des jüdischen Königs Manasse Hoherpriester war, und in dem Buche selbst als eine der Hauptpersonen erscheint (³). Allein gegen diese Meinung spricht der Umstand, daß sich der Verfasser nirgends als einen Zeitgenossen zu erkennen giebt, sondern vielmehr durch die Bemerkungen, daß noch zu seiner Zeit die Nachkommen Achior's in Israel wohnen (XIV. 6. Gr. 10.), und noch zu seiner Zeit die jährliche Erinnerungsfeier an die Rettung Bethulien's

---

(1) Comment. in Aggæi Proph. I. 6. Nachdem nämlich Calmet in seinen Prolegg. zum Buche Judith die zweifelnde Bemerkung geäußert hatte: S. Hieronymus in Agg. I. 6. *inpuere videtur, Juditham scripsisse*, behaupteten Eichhorn (Einleit. in d. apokr. S. 331.) und Bertholdt (Einleit. VI. 2562.) unter Verweisung auf jene Stelle sogleich, daß Hieronymus „gar auf Judith selbst gerathen“ und sie „zur Schriftstellerin gemacht“ habe.

(2) Epist. ad Principiam virginem.

(3) Sixtus Senensis Bibliotheca sancta. L. I. p. 21.

begangen werde (XVI. 31.), und die Israeliten nach Judith's Tode noch viele Jahre eines ruhigen Friedens sich erfreut habet (XVI. 30. Gr. 25.), sich als einen geraume Zeit später lebenden Israeliten charakterisirt. Nicht viel besser steht es um die Meinung Anderer, daß Josua, der Sohn Jozabab's, der erste Hohenpriester nach dem Exil <sup>(1)</sup>, oder vielleicht auch dessen Sohn Jozakim <sup>(2)</sup> das Buch verfaßt habe. Sofern nämlich diese Meinung mit der Ansicht zusammenhängt, daß die Geschichte des Buches in die nachexilische Zeit gehöre, ist sie, wie aus dem Folgenden erhellen wird, unhaltbar, weiß auch überdies, abgesehen von jenem Zusammenhang, keinen erheblichen Grund für sich gelten zu machen. Wir sind nicht gesonnen, diese Vermuthungen mit neuen zu vermehren, sondern halten dieselben vielmehr für einen Beweis, daß die Versuche zur Ausmittlung des Verfassers schwerlich je zu einem erwünschten Ziele führen werden.

Noch verschiedenartigere Meinungen, als über den Verfasser, hat man über das Zeitalter unseres Buches aufgestellt. Während jene, die den Hohenpriester Jozakim zu Manasse's Zeit als Verfasser ansehen, eben damit eine vorerilische Abfassung behaupten, entscheiden sich andere mehr oder weniger bestimmt nicht bloß für eine nachexilische, sondern lassen das Buch sogar erst in der christlichen Zeit entstehen. Letzteres hält z. B. schon Eichhorn wenigstens für sehr annehmbar, wenn er es ungewiß lassen will, „ob das Buch erst im ersten Jahrhundert nach Christus niedergeschrieben worden, oder schon früher vorhanden gewesen sei“ <sup>(3)</sup>; noch bestimmter entscheidet sich de Wette dafür, wenn er behauptet, „die Abfassungszeit dürfe nicht später als an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gesetzt werden,“ wiewohl er eine frühere Abfassung auch wahrscheinlich findet <sup>(4)</sup>; am bestimmtesten Bertholdt, wenn er sogar meint, daß der Verfasser „während ober

(1) So schon der Verfasser der dem Philo zugeschriebenen Chronographie, und Rabbi Asarja im Meor Enaim. Vergl. Serar. Prolegg. II. in Judith.

(2) Diesen Jozakim scheint Bertholdt sogar mit dem vorgenannten, den er weit eher hätte erwähnen sollen und doch nicht erwähnt hat, verwechseln zu haben. Was für denselben spricht, ist nur die lateinische Uebersetzung der pseudo-philonischen Chronographie, deren Urtext den Josua nennt (vergl. Huet. Demonstrat. evang. p. 218.).

(3) Einleitung in die apokr. S. 331.

(4) Einleitung. S. 420.

schon beim Beginn des römisch-jüdischen Krieges geschrieben und die Absicht gehabt habe, den Muth und die Standhaftigkeit seiner Volksgenossen anzufeuern und zu bestärken“ (1). Der einzige Grund aber für diese Meinung, daß nämlich Philo, Josephus und das N. T. vom Buche Judith schweigen, ist von geringer Bedeutung. Denn Philo schweigt von gar manchen Alttestamentlichen Büchern (2). Josephus aber, der zwar nicht so bestimmt, wie Ealmet meinen lassen will, versichert, daß er nur hebräisch geschriebene Quellen benütze (3), hält sich doch, so weit die hebräischen Geschichtsbücher des alten Bundes reichen, hauptsächlich an diese, und bespricht die in ihnen berührten Thatfachen, woraus sich sein Schweigen vom Buche Judith hinlänglich erklärt. Wenn daher Eichhorn zur Erhärtung des Gegentheils noch an die Benützung der „maktabäischen Bücher“ durch Josephus erinnert (4), gleichwie schon früher Rainold zu gleichem Zweck an Aehnliches erinnerte (5), so beweist dieß hier um so weniger, als Josephus begreiflich kein Buch des hebräischen Kanons als Quelle der maktabäischen Geschichte benützen konnte. Wir brauchen daher gar nicht einmal mehr Gewicht darauf zu legen, daß Josephus die Kämpfe zwischen dem assyrischen und medischen Reiche vielleicht in einem eigenen Buche zu beschreiben gedachte, und schon darum in seiner Archäologie davon schwieg (6). Das Schweigen des

(1) Einleitung. VI. 2564.

(2) Eichhorn, Einleitung in das N. T. I. 133.

(3) Ealmet sagt freilich: et Joseph. in Prolog. Antiq. et lib. 10. c. 11. nihil scribere se profitetur, præter ea, quæ in libris Hebraice scriptis invenit (Prolegg. in lib. Judith. p. 94.); allein an ersterer Stelle beziehen sich die hieher gehörigen Worte theils nur auf die pentateuchische Urgeschichte, wie: ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις εὗρον ἀναγεγραμμένα (Proem. 4.), theils sind sie so allgemein gefaßt, daß sie die Benützung anderer als bloß biblischer Schriften nicht gerade ausschließen, wie: Μᾶλλον γὰρ περιέξω ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῶν ἀρχαιολογίαν, καὶ τὴν διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐν τῶν Ἑβραίων μεθαρμενυμένην γραμμάτων (Proem. 2.). An letzterer Stelle aber (lib. 10. cap. 11.) redet Josephus nur von der Geschichte Daniel's und nennt nicht einmal gerade die heiligen Schriften.

(4) Einleitung in die apokr. S. 330 f.

(5) Rainold, Censura apocryphorum. I. 729.

(6) Man hat, allerdings fraglich, ob mit Recht, ein dießfalliges Bersprechen gefunden in der Stelle: Ἐν ταῖς δὲ τῷ χρόνῳ συνέβη τῇ τῶν Ἀσσυρίων ἀρχῇ ὑπὸ Μήδων καταλυθῆναι. Δηλώσω δὲ περὶ τούτων ἐν ἐτέροις (Antiq. X. 2, 2.), vergl. Goldhagen, introductio. II. 162.

N. L. endlich vom Buche Judith ist keineswegs so ausgemacht, daß man es als einen Beweisgrund für irgend etwas anführen könnte. Man hat schon längst bemerkt, daß Luc. I. 42. auf Judith XIII. 23., und 1 Cor. X. 9 f. auf Judith VIII. 24 f. Rücksicht nehme; und wenn sich dieses vielleicht auch nicht mit voller Zuversicht behaupten läßt, so doch jedenfalls das Gegentheil eben so wenig. Es ist daher eine durchaus unbegründete Meinung, daß unser Buch erst in der christlichen Zeit verfaßt worden sei. Schon der einzige Umstand, daß ein so wichtiges Ereigniß gewiß ziemlich bald, jedenfalls aber nicht erst Jahrhunderte nachdem es sich zugetragen, aufgeschrieben wurde, spricht entscheidend für eine vorchristliche Entstehung. Die meisten Gelehrten lassen es daher auch wirklich in der vorchristlichen Zeit entstanden sein, und zwar die Neuern nicht ungern im Zeitalter der Makkabäer. Dafür entscheiden sich etwas unbestimmt Zahn und Ackermann (1), während sehr bestimmt Grotius die Regierungszeit des Antiochus Epiphanes vor der Entweihung des jüdischen Heiligthums (2), und Movers das Jahr 105 oder 104 vor Christus (3) als Abfassungszeit bezeichnen. Allein was Zahn für seine Ansicht beibringt, daß nämlich der Verfasser „den Juden in mißlichen Umständen gegen mächtige Feinde Muth machen“ wolle, daß er „seine Helden bei allen Gelegenheiten Reden halten lasse,“ wie die griechischen Geschichtschreiber, daß er einen Vorsaßabbath und Vorneumond erwähne, die „bei den Juden erst in neuerer Zeit aufgetreten,“ und daß „die Beschneidung Achior's auf Zeiten zu winken scheine, wo der Uebertritt der Heiden zum Judenthum durch die Beschneidung etwas Gewöhnliches war“ (4), ruht zunächst auf der Voraussetzung, daß der Inhalt des Buches nicht historisch sei. Davon aber auch abgesehen, führen die genannten Punkte offenbar nicht nothwendig in „die Zeit der Makkabäer und ihrer ersten Nachfolger.“ Denn den erstgenannten Zweck zu verfolgen, konnte ein Hebräer nicht bloß durch die Kämpfe der Makkabäer, sondern durch gar manche Ereignisse der frühern und spätern israelitischen Geschichte veranlaßt werden,

(1) Zahn, Einleitung. II. 921. — Ackermann, introductio. p. 347.

(2) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 332.

(3) Bonner Zeitschrift, Heft 13. S. 47 f.

(4) Einleitung. II. 921 f.

abgesehen davon, daß selbst die Verfolgung eines solchen Zweckes beim Buche Judith ganz unwahrscheinlich ist. Sodann längere oder kürzere Reden der handelnden Personen sind auch in den historischen Büchern des hebräischen Kanons gar nicht selten. Wir erinnern nur beispieelsweise mit Umgehung des Pentateuchs an das Buch Josua, wo I. 8—10. II. 9—14. III. 9—13. IX. 6—13. XIV. 6—12. XXII. 1—8. 16—29. XXIII. 2—16. XXIV. 1—24. solche Reden vorkommen, dergleichen sich auch aus den übrigen historischen Büchern gar viele namhaft machen ließen. Solche Reden können daher weder für einen griechischen Verfasser, noch für eine späte Entstehungszeit des Buches etwas beweisen. Die Vorfabbathe und Vorneumonde ferner werden nur in der griechischen Uebersetzung genannt (VIII. 6.), und können daher höchstens nur für die Entstehungszeit dieser etwas beweisen, wenn sie nicht vielleicht unter die Aenderungen und Erweiterungen gehören, die diese Uebersetzung im Laufe der Zeit erfahren hat. Endlich daß der Uebertritt der Heiden zum Judenthum durch die Beschneidung gerade etwas Gewöhnliches gewesen sei, folgt keineswegs daraus, daß Achior sich zu solcher verstand, denn die Thatfachen, die ihn dazu bewogen, waren auffallend genug. Was hernach die Gründe betrifft, welche Movers für seine Ansicht beibringt, so setzen sie ebenfalls einen fingirten Inhalt des Buches Judith voraus, und daß sie auch außerdem nicht haltbar seien, hat de Wette gezeigt (¹). Die Ansicht des Grotius endlich, die ziemlich großen Beifall gefunden (²), steht und fällt mit

(1) Einleitung. S. 421.

(2) „Audaces Grotii conjecturas sequuntur Theologi Batavi (Sentiments. Lettr. 8.), Scriptores actorum Lipsiensium (Tom. 6. p. 270.) nec obscure Bayle (Diction. Art. Judith.)“ sagt schon Goldhagen (Introductio. II. 160.). Grotius selbst spricht seine Ansicht im Prolog seines Commentars zum Buche Judith mit folgenden Worten aus: Puto — verius esse, ea quæ sunt in hoc libro esse *αἰνυματώδη* (per obscuras ambages dicta). Scriptum librum, cum primum Antiochus Illustris in Judæam venisset, Templo nondum per idolum polluto, in hoc, ut Judæi spe divinæ liberationis confirmarentur. Nam יהודית (*Jehudith*) esse Judæam gentem nemo negaverit. Bethulia בית אל (*domus Domini Dei*) est Templum. Gladius inde egrediens sunt preces sanctorum. Nabuchodonosor Hebræis sæpe Diabolum significat et Assyria fastum, ut notatum et Hieronymo. Diaboli instrumentum Antiochus, qui hic tecto nomine *Holophernes* (id est, חלפר בתש *lietor serpentis*, Chaldaice, id est, ut jam diximus,

seiner Annahme, daß das Buch Jubith den Einfall des Antiochus Epiphanes in's jüdische Land allegorisch beschreibe, und wird daher durch die folgende Erörterung über den historischen Gehalt des Buches von selbst ihre Erledigung finden, was zum Theil auch von den Ansichten Zahn's und Rovers' gilt. Die ältern Ansichten über eine weit frühere Entstehung des Buches hängen mit den schon berührten Meinungen über dessen Verfasser zusammen, und können insofern wenigstens nicht als begründet angesehen werden.

Am meisten scheint die Ansicht jener Gelehrten für sich zu haben, welche, wie Huët und Calmet, das Buch während oder bald nach dem babylonischen Exil entstehen lassen; denn einerseits deutet in dem Buche selbst nichts auf eine spätere Zeit hin, und andererseits kann es auch nicht viel früher entstanden sein, weil es doch wegen XIV. 6. XVI. 30 f. ziemlich lange nach dem erzählten Ereignisse geschrieben worden sein muß, welches ohne Zweifel, wie wir nachher zu zeigen versuchen werden, zur Zeit Manasse's sich zutrug.

#### §. 25. Historischer Charakter. Einwendungen gegen denselben.

I. Daß der Verfasser dieses Buches eine wirkliche Geschichte erzählen wolle, erhellt aus ähnlichen Erscheinungen, wie vorhin beim Buche Tobia. Die Erzählungsweise ist rein historisch, und nicht eine einzige Stelle kommt vor, wo zu verstehen gegeben würde, daß das Gesagte als bloße Dichtung gelten wolle. Wohl aber spricht für das Gegentheil schon die ausführliche Genealogie der Jubith (VIII. 1.), die bei einer bloßen Dichtung zur Veranschaulichung gewisser Lehren sicher weggeblieben wäre. Noch

---

minister diaboli) Judæam formosam quidem (nam propterea apud Danielelem דַּעַס [decus] dicitur) sed viduam, id est, ab omni auxilio desertam, subigere volebat. Sperabant pii, fore ut is Deo pœnas daret, quemadmodum dedit. *Joachim* in Græco, aut, ut in Latino est, *Elia-kim*, qui hic dicitur fuisse summus sacerdos, *Deum surrecturum* significat. Ea spes homines Deo conjungit, quod opus sacerdotis maximi. Vide 1 Macc. VII. 14. Cætera sunt ἐπισωδία, ornamenta causa addita, qualia in parabolis multa (cf. Hugonis Grotii annotationes in vet. Test. emendatius edidit etc. G. J. L. Vogel. Hæc 1775—76. Tom. III. pag. 11.).

mehr. spricht dafür eine große Menge sehr bestimmter Zeitangaben, z. B., daß im dreizehnten Jahre Nabuchodonosor's der Feldzug gegen die Juden begonnen habe (II. 1.); daß Holofernes dreißig Tage mit der Zusammenziehung seines Heeres zugebracht habe (III. 15.); daß die Bewohner Bethulien's nach einer zwanzigtägigen Belagerung den Entschluß gefaßt haben, nach fünf Tagen die Stadt zu übergeben (VII. 11. 23. 25.); daß Judith bereits vierthalb Jahre lang Wittwe gewesen sei (VIII. 4.); daß sie am vierten Tage ihres Aufenthalts im assyrischen Lager zu Holofernes geladen worden sei (XII. 10.); daß sie ein Alter von hundert und fünf Jahren erreicht, und das Volk nach ihrem Tode sieben Tage lang um sie getrauert und sofort den Jahrestag ihrer Heldenthat als ein Freudenfest gefeiert habe XVI. 28—31.). Nicht weniger sprechen dafür auch die vielen Ortsangaben und die geographischen Bezeichnungen des Hauptschauplazes der Begebenheit, die so ausführlich und genau sind, daß schon eine bloße Zusammenstellung derselben hier zu viel Raum einnehmen würde. Gebe man bei Annahme einer Dichtung derselben was immer für eine mit dem Hauptinhalt verträgliche Zweckbeziehung, immerhin werden gar viele solcher Angaben zwecklos erscheinen, und die Behauptung sich rechtfertigen, daß sie in dem Buche keinen Platz erhalten haben könnten, wenn es eine bloße Dichtung geben wollte.

II. Desungeachtet ist nicht leicht eine aus dem Alterthum auf uns gekommene Nachricht mit größerer Entschiedenheit für unhistorisch und fabelhaft erklärt worden, als die Erzählung des Buches Judith, so daß sogar Bernard Lamy erklärt: *verum est, quibuscunque temporibus assignetur historia Judith, vix illi fidem conciliari posse* (1). Die Hauptgründe, auf die man sich dabei stützt, sind: 1) die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses, 2) die vielen historischen Fehler, und 3) die noch zahlreicheren und gröberen geographischen Verstöße, die sich in dem Buche finden. Man sagt nämlich:

1) „Es ist für die hier erzählte Begebenheit in der ganzen Geschichte kein Zeitraum, in welchem sie sich zugetragen haben könnte. Denn will man sie in die Zeiten vor der babylonischen Gefangenschaft setzen, so widerspricht das Buch selbst 4, 3, 5, 18.

(1) Bergl. Jahn, Einleitung. II. 920.

19" (1). Ohnehin hatten die Juden vor dem Exil „immer einen König an der Spitze — — und das Buch Judith läßt alle Vertheidigungsanstalten nicht durch einen König, sondern durch einen Hohenpriester treffen" (1). Derselbe wird Eljakim genannt, „und doch hat keiner unter allen vor dem Exil gewesenen Hohenpriestern diesen Namen geführt (I Paral. VI. Joseph. Ant. Jud. X. 8, 6.)" (2). Es läßt sich daher auch nicht an die Regierung Manasse's denken, während welcher überdies auch kein Arphaxad König von Medien und kein Nabuchodonosor König von Ninive war, und auch nicht gesagt werden konnte, daß Niemand unter dem Volke Gözen verehere (3). Zur Zeit des Exils ist ohnehin an ein solches Ereigniß nicht zu denken, weil keine Juden im Lande waren. Und nach demselben ist ebenfalls „in der ganzen Geschichte kein Zeitraum, in welchem diese Begebenheit vorgefallen sein könnte; denn 207 Jahre waren die Hebräer begünstigte Unterthanen der Perser,“ nachher Alexander's und endlich der Ptolemäer. Zudem ist „nach der Rückkehr nirgends ein Nabuchodonosor, nirgends ein Ninive, nirgends ein Arphaxad König von Medien,“ nirgends „ein eigenes assyrisches und ein eigenes medisches Reich" (4). Und wollte man auch annehmen, „daß vielleicht nach dem Exil alle Regenten jenseits des Euphrat den Namen Nebuladnezar geführt hätten,“ so könnte doch weder Cambyses, noch Kerres, noch Darius Hystaspis, noch Artaxerxes Ochus, an die man zu denken versucht werden könnte, und auch gedacht hat, für den Nabuchodonosor unseres Buches gehalten werden.

2) Sehen wir aber auch ab von der „Unmöglichkeit, für dieses Ereigniß in der wirklichen Geschichte einen passenden Zeitpunkt aufzufinden" (5), so enthält doch die Erzählung eine solche „Menge anderer Unwahrscheinlichkeiten und arger Verstöße gegen die Geschichte,“ daß man sie nur für „die Fiction eines ziemlich unwissenden Juden“ ansehen kann (6). „Wer kann die Schilderung

(1) Jahn, ebend. S. 916.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 297.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2547. — Eichhorn, a. a. D. S. 302.

(4) Jahn, Einleitung. II. 917.

(5) Jahn, Einleitung. II. 916—18. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 297 f. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2559 f.

(6) Winer, bibl. Realwörterb. I. 755.

(7) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 296. — Winer, Realwörterbuch. I. 755.



von Ekbatana (I. 2. 3.) wahrscheinlich finden, daß ihre Mauern 70 Ellen hoch und 30 dick, ihre Thürme 100 Ellen hoch und 20 dick, und ihre Thore eben so hoch als ihre Thürme erbaut worden! Selbst in der Kindheit der Welt würde die Architectur mit dieser Proportion ihren Spott getrieben haben!“ (1) „Auch das Verhältniß ist nicht zu begreifen, in welchem das Buch Judith den Hohenpriester gegen die Samaritaner darstellt. Er bietet die Samaritaner im Umkreis auf, sich gegen das heranziehende feindliche Heer unter Holofernes zu bewaffnen (IV. 3.), gerade in dem Zeitraum, wo die Juden mit den Samaritanern in beständigem Kampfe lagen“ (2). Am unwahrscheinlichsten ist aber das Benehmen des Holofernes und der Juden vor und bei der Belagerung Bethulien's. Holofernes liegt mit seinem ungeheuren Heere vor dem kleinen Bethulien „Monate lang still und unthätig, gleich als ob es die unüberwindlichste Festung wäre — — läßt endlich die Wasserleitungen zerstören und die übrigen kleinen Brunnen an den Mauern der Stadt besetzen. Die Juden jammern nur — erwarten unthätig einen Deus ex machina, der sie retten werde.“ Nach der Ermordung des Feldherrn tritt Niemand an seine Stelle, „sondern ein Heer von mehr als hunderttausend Siege gewohnten Kriegern ergreift die Flucht vor einer Handvoll Juden — und überläßt ihnen das reiche assyrische Lager. Credit Judæus Apella!“ (3) Dazu kommen noch grobe historische Verstöße. Arphaxad soll Ekbatana erbaut haben, das doch von Dajoces erbaut wurde (4). Bethulien soll von Juden bewohnt gewesen sein, da es doch in's samaritanische Gebiet versetzt wird, und somit Samaritaner, Schutzer u. zu Einwohnern gehabt haben muß (5). Im Heere Nabuchodonosor's sollen Perser und Meder gebient haben (XVI. 12.), was gegen die Geschichte (6). Seine Residenz soll Ninive gewesen sein, das doch schon von seinem Vater in einen Schutthaufen verwandelt worden; und er soll

(1) Eichhorn, a. a. D. S. 307 f.

(2) Eichhorn, a. a. D. S. 302.

(3) Eichhorn a. a. D. S. 306 f.

(4) Rainold, *Censura apocryphorum*. I. 847. — Eichhorn, *Einführung in die apokr.* S. 297.

(5) Vergl. Goldhagen, *introduction*. II. 174. — Eichhorn, *Einführung in die apokr.* S. 305.

(6) Eichhorn, a. a. D. S. 301.

überdies ein assyrischer König gewesen sein und zu Ninive regiert haben, nachdem längst kein Assyrien mehr existirte <sup>(1)</sup>. Zum Andenken endlich an die Rettung Bethulien's soll ein jährliches Fest gefeiert worden sein, das die heutigen Juden nicht kennen und von dem „kein alter Schriftsteller etwas weiß“ <sup>(2)</sup>.

3) „Einen andern schwer zu lösenden Knoten knüpft die Beschreibung dieses Buches. Wie ungeographisch ist nicht der Gang, in denen (dem) sich die Siege des assyrischen Heeres fortbewegen. — Welch ein abentheuerliches Herummarschiren, das mehr dem kriegerischen Operationsplan eines Fieberkranken, als der wirklich genommenen Marschrouten eines siegreichen Heeres zu gleichen scheint“ <sup>(3)</sup>. „Holofernes macht mit seinem Heere einen Zug so in Kreuz und Quere, wie kein Schiff auf der See bei einem Orkan von allen 32 Winden herumgeschleudert werden,“ und wie solchen „nur in der größten Noth einer machen kann“ <sup>(4)</sup>. Dazu sind manche einzelne geographische Angaben auf gar keine Weise aus dem Alterthum beglaubigt und theils wahrscheinlich, wie die Stadt Meloth, der Fluß Nambre, die Grenzen Japhets, theils zuverlässig erdichtet, wie Syrien Sobal, Bethulien <sup>(5)</sup>. Der Verfasser hat offenbar bei den vorkommenden Städte- und Ländernamen „bloß sein Gedächtniß ausgeleert, und weil es ihm nicht Namen genug spendete, noch selbst die Namen mehrerer Länder und Städte geschaffen und sie eben dahin gepflanzt, wohin sie seine Phantasie führte“ <sup>(6)</sup>.

#### §. 26. Würdigung dieser Einwürfe.

I. Der stärkste und für sich allein schon entscheidende Beweis gegen den historischen Charakter des Buches Judith wäre, wenn er wirklich Statt fände, der Umstand, daß in der ganzen Geschichte kein Zeitraum sich finde, in welchem das Ereigniß sich zugetragen haben könnte. Es ist daher vor allem genau zu untersuchen, ob jener Umstand wirklich Statt finde.

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2547. 2560.

(2) Rainold, *Censura apocryphorum*. I. 864. — Eichhorn, a. a. D. S. 303.

(3) Eichhorn, a. a. D. S. 303 f.

(4) Bertholdt, Einleitung. VI. 2548. 2561.

(5) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 305.

(6) Bertholdt, Einleitung. VI. 2561.

Die Zeit des babylonischen Exils können wir dabei übergehen, weil die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses während derselben gewiß nicht beanstandet wird. Dagegen verlegen Manche die Befreiung Bethulien's durch Judith in die nachexilische Zeit, und zwar entweder in die Regierungszeit des Cambyses, wie Eusebius und Augustin und nachher viele Andere <sup>(1)</sup>; oder in die des Xerxes, wie Julius Africanus, Cornieillus, Ribera u. A. <sup>(2)</sup>; oder in die des Darius Hystaspis, wie Merkator und Estius <sup>(3)</sup>; oder in die des Artaxerxes Schus, wie Sulpitius Severus, Gilbert, Rifolai <sup>(4)</sup>. Allein es ist ziemlich augenfällig, daß unter keinem dieser Könige und noch weniger unter einem andern nachexilischen Herrscher Persien's die fragliche Begebenheit sich zuge tragen haben könne. Denn unter all den genannten Königen waren die Juden der persischen Herrschaft unterworfen und lehn- ten sich auch nie förmlich gegen dieselbe auf; zudem erhielten jene Könige sämmtlich schon mit ihrem Regierungsantritte die Länder, welche Holofernes erst erobern sollte; endlich hat keiner derselben je zu Ninive residirt, welches zu ihrer Zeit längst zerstört war, und auch keiner sich König von Assyrien nennen lassen. Es braucht daher Anderes, was gegen einzelne Perserkönige nach dem Exil noch insbesondere spräche, z. B. daß Cambyses nur sieben Jahre und drei Monate regierte, während in seinem dreizehnten Regie- rungsjahre die Geschichte der Judith sich ereignet haben müßte, daß Darius Hystaspis gegen die Juden stets wohlwollende Ge- sinnungen zeigte u. dergl. <sup>(5)</sup>, nicht einmal mehr besonders her- vorgehoben zu werden, da es dem Bemerkten zufolge schon anßer

(1) Vergl. Serar. in sacros divin. bibl. libros, Tobiam etc. Comment. p. 147. — Calmet. comment. lit. in V. T. V. 96.

(2) Vergl. Serar. l. c. — Calmet. l. c.

(3) Vergl. Serar. l. c. — Calmet. l. c.

(4) Vergl. Calmet. l. c. — Scholz, die heiligen Schriften des A. T. Th. II. Bd. 3. S. 96.

(5) All dieses hat schon längst Bellarmin kurz und bündig (De verbo Dei L. I. c. 12. n. 2—15.), und nach ihm Rainold in seiner Censura apocryphorum (I. 752 sqq.) mit lästiger Weitschweifigkeit, ohne jedoch wesentlich Neues beizufügen, auseinandergelegt, und Eichhorn, Zahn und Bertholdt, so wie schon früher Serarius, Calmet, Goldhagen u. A. haben im Grunde nur Bellarmin's Argumente wiederholt und etwa in Neben- sachen erweitert.

Zweifel steht, daß die Begebenheit sich nicht nach dem Exil zugetragen haben kann.

Es kann daher nur noch die eine Frage entstehen, ob dieselbe auch nicht vor dem Exil sich ereignet haben könne. Und hier sind zunächst die Gründe für eine verneinende Antwort nicht sehr bedeutend. Daß nämlich vor dem Exil kein Hoherpriester den Namen Eljakim oder Jojakim geführt habe, folgt keineswegs daraus, daß weder die Chronik (1 Chron. VI.) noch Josephus einen Hohenpriester dieses Namens anführt, worauf schon Rainold großes Gewicht legt <sup>(1)</sup>; denn die Chronik läßt in ihren Genealogien häufig Mittelglieder aus, und Josephus zählt überhaupt nicht alle Hohepriester auf <sup>(2)</sup>. Dagegen wird aus 2 Kön. XVIII. 18. und Jes. XXII. 15 ff., worauf schon Bellarmin aufmerksam gemacht hat, jedenfalls höchst wahrscheinlich, daß der dort genannte Eljakim noch unter Hiskia oder doch unter Manasse Hoherpriester geworden sei. Wie es aber damit sich auch verhalte, eine beglaubigte historische Angabe spricht nicht dagegen, daß nach dem Untergange des Reiches Israel unter einem der späteren jüdischen Könige, namentlich etwa unter Manasse, ein Eljakim Hoherpriester gewesen sei <sup>(3)</sup>. Sodann, daß nicht ein König, sondern der Hohepriester die Unternehmung der Juden gegen Holofernes leitet, führt ebenfalls nicht nothwendig in die nachexilische Zeit. Denn nach der Regierung des jüdischen Königs Hiskia gab es bekanntlich wohl eine Zeit, wo der jüdische König an einer solchen Unternehmung sich nicht theilnehmen konnte, weil er in fernem Lande gefangen saß (2 Chron. XXXIII. 11.). Daß endlich der Inhalt des Buches das babylonische Exil als kürzlich abgelaufen voraussetze, folgt nicht aus IV. 3. und V:

(1) *Censura apocryphorum*. I. 821.

(2) Goldhagen, *introductio*. II. 174.

(3) Rainold's breite Erörterung gegen Bellarmin über jene Stellen (*Censura* I. 816—821.) beweist bloß, daß jener Eljakim nicht als Hoherpriester gerade bezeichnet werde; Rainold hätte aber beweisen sollen, daß weder er noch ein anderer dieses Namens um jene Zeit Hoherpriester geworden sein könne. Warum sollte nicht bei diesem Eljakim derselbe Fall haben Statt finden können, wie bei Achimaz, der unter Salomo einer der zwölf königlichen Beamten war (1 Kön. IV. 7. 15.) und nachher Hoherpriester wurde (1 Chron. VI. 8.), vergl. Scholz, die hl. Schrift des N. T. Th. II. Bd. 3. S. 105. — Winer, *bibl. Realwörterb.* I. 47.

18 f. Die erstere Stelle sagt nur im griechischen Texte, daß das Volk neulich aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sei und das Heiligthum nach seiner Entweihung wieder hergestellt habe, die Uebersetzung des Hieronymus aber sagt nichts davon; und schon aus diesem Grunde müßten wir die Aussage des griechischen Textes eher für eine spätere Erweiterung, als für einen Beweis gegen den historischen Gehalt des Buches ansehen, wenn nur zwischen dem Einem oder Andern die Wahl bliebe. Dieses aber ist nicht einmal der Fall. Der griechische Text, der bloß von einer Profanirung und Wiedereinweihung, nicht von einer Zerstörung und Wiederaufbauung des Tempels redet, kann hier gar nicht das babylonische Exil und die Rückkehr aus demselben meinen. Die zweite Stelle dagegen (V. 48 f.) kann sich allerdings, wie sie im griechischen Texte vorliegt, auf das babylonische Exil beziehen, und diese Beziehung ist sogar, wiewohl nicht schlechthin nothwendig (1), doch leichter und natürlicher als z. B. die Beziehung auf die Unfälle der Juden zur Zeit Manasse's; aber wer steht hier dafür, daß der griechische Text seine ursprüngliche Gestalt behalten, und wenn dieses, daß der Uebersetzer seinen Urtext nicht mißverstanden und falsch übersetzt habe. Der Text des Hieronymus, der ebenfalls von einer Zerstreuung und Rückkehr der Juden (V. 22. 23.) redet, thut dieß in einer Weise, daß dabei nicht wohl an das Exil gedacht werden kann. Er spricht nur von einer Unterjochung und Zerstreuung der Israeliten durch viele Nationen, was die Wegführung durch das eine Volk der Babylonier ausschließt, und Achior bezeichnet durch: ante hos annos diese Unfälle als vor Kurzem zu seiner Zeit geschehen, während sie doch, wenn er vom babylonischen Exil redete, vor beinahe hundert Jahren sich hätten zugetragen haben müssen.

Kann aber demnach die Geschichte, ungeachtet der im Allgemeinen vorgebrachten Gegengründe, dennoch vor dem Exil sich zugetragen haben, so fragt sich nur noch, ob auch der Zeitpunkt derselben vor dem Exil sich genau bestimmen lasse, oder wenigstens hier alle Versuche scheitern und darin der Beweis liege, daß das Buch Dichtung enthalte.

Gegen die Meinung, daß sich die Begebenheit unter Zidkia oder unter Josia ereignet habe, hat schon Bellarmin bemerkt,

---

(1) Echolz, a. a. O. S. 106.

daß in beiden Fällen nicht gesagt werden könnte, daß die Juden während der übrigen Lebenszeit der Judith und viele Jahre nach ihrem Tode noch von keinem auswärtigen Feinde beunruhigt worden seien, und eben so wenig, daß zur Zeit der Begebenheit Eljakim Hoherpriester gewesen sei, weil ja unter Josia Hiltia (2 Kön. XXIII. 4.), und unter Sibtia Seraja (2 Kön. XXV. 18.) diese Würde begleitet haben <sup>(1)</sup>. Wir werden daher, da die dießfalligen Ansichten ohnehin als aufgegeben betrachtet werden können, sie nicht weiter zu besprechen brauchen. Bellarmin selbst aber bezeichnet die Regierung Manasse's als die Zeit, in der sich die Geschichte der Judith zugetragen, und eine Menge der angesehensten Eregeten geben ihm Beifall <sup>(2)</sup>. Manasse's Regierung dauerte jedoch fünf und fünfzig Jahre, und es fragt sich, unter welchem mit Manasse gleichzeitigen assyrischen Könige die im Buche Judith beschriebene Geschichte vorgefallen sei. Bellarmin hält den Nabuchodonosor des Buches für Merobach Baladan (2 Kön. XX. 12. Jes. XXXIX. 1.). Allein wenn dieser mit Mardosempadus im Kanon des Ptolemäus einerlei Person ist <sup>(3)</sup>, so hat er nur zwölf Jahre, abgesehen von dieser Einerleiheit aber nach Alexander Polyhistor bei Eusebius <sup>(4)</sup> nur sechs Monate regiert, worauf er von Elibus ermordet wurde, und kann somit nicht der fragliche Nabuchodonosor sein; überdieß könnte auch, da er schon im vierzehnten Regierungsjahre Hiltia's König von Babel (בבל-מלך 2 Kön. XX. 12.) war, sein dreizehntes Regierungsjahr nicht in die Regierungszeit Manasse's fallen, und die Annahme, daß er auch Assyrien an sich gerissen und König von Assyrien geworden sei, läßt sich ohnehin durch nichts begründen. Auch der assyrische König Chyniladan kann nicht wohl unser Nabuchodonosor sein, weil sein dreizehntes Regierungsjahr das vorletzte oder letzte des Manasse wäre, wo dieser jedenfalls wieder in seinem Lande sein mußte, und in diesem Falle gewiß in der Geschichte wenigstens auch genannt worden wäre. Daß dieses nicht der Fall ist, kann zum Beweise dienen, daß die Begebenheit nur in die Zeit

(1) De verbo Dei L. I. c. 12. n. 17. 18.

(2) Bergl. Corn. a Lap., comment. in Judith. Argum. — Goldhagen, introductio. II. 169.

(3) Winer, biblisches Realwörterbuch. II. 100.

(4) Bergl. Eusebii Pamphili Caesariensis Episcopi Chronicon Mpartitum etc. Opera J. B. Ancher. Venetiis 1818. I. 43.

der babylonischen Gefangenschaft Manasse's, und somit weder in den Anfang noch an das Ende seiner Regierung fallen könne, weil er nach 2 Chron. XXXIII. 2—9. geraume Zeit vor seiner Gefangenschaft, und nach 2 Chron. XXXIII. 14—17. jedenfalls noch mehrere Jahre nach derselben regiert haben muß. Sehen wir nun zunächst vom medischen Reiche ab, so könnte die Begebenheit leichtlich unter Asarhaddon, dessen dreizehntes Regierungsjahr das zwei und dreißigste Manasse's war, aber eben so leicht auch unter Saisbuchin, dessen dreizehntes Regierungsjahr das fünf und vierzigste Manasse's war, vorgefallen sein. Der Name Rabuchodonosor kann kein Beweisgrund gegen den einen oder andern sein, weil die assyrischen und babylonischen Könige oft mehr als einen Namen führten und von den Juden auch anders als von den griechischen Geschichtschreibern genannt wurden. Zudem konnte ein späterer jüdischer Verfasser des Buches den fraglichen assyrischen König, auch wenn er wußte, daß er sonst einen andern Namen hatte, um seinen Charakter und seine Gesinnungen gegen die Juden zu bezeichnen, Rabuchodonosor nennen. Es fragt sich daher nur noch, ob auch einer der beiden Genannten in seinem zwölften Regierungsjahr einen medischen König mit Krieg überzogen und überwunden habe. Diese Frage ist zwar von der Art, daß sie wegen der Mangelhaftigkeit und Unzuverlässigkeit der alten Nachrichten über die Aufeinanderfolge und Regierungszeit der medischen Könige nicht mit erwünschter Genauigkeit und Sicherheit sich beantworten läßt. Ktesias und Herodot, von denen die Spätern, wie Diodorus Siculus, Eusebius, Syncellus, abhängen, weichen bekanntlich in ihren dießfalligen Angaben durchaus von einander ab <sup>(1)</sup>. So viel jedoch erhellt aus Herodot selbst, daß der zweite seiner medischen Könige gegen einen assyrischen König Schlacht und Leben verloren habe <sup>(2)</sup>. Nach der gewöhnlichen Chronologie, die man hinsichtlich der medischen Könige annimmt, trifft zwar das zwölfte Regierungsjahr des Asarhaddon oder Saisbuchin nicht mit dem Regierungs-Ende eines medischen Königs zusammen. Dieß ist aber noch kein Beweis für die Dichtung unseres Buches, sondern nur dafür, daß entweder die recipirte Chronologie fehlerhaft ist, oder der besiegte medische

(1) Vergl. Marsham. Canon chronicus etc. Lips. 1676. p. 525.

(2) Herod. Histor. lib. I. c. 102.

König auf seinem Throne gelassen und nur unter assyrische Oberhoheit gestellt wurde, wie denn auch der hieronymianische Text in der That nicht sagt, daß er der Herrschaft beraubt und getödtet worden sei. Sollte übrigens dieses doch der Fall gewesen sein, wie allerdings der griechische Text sagt, so würde am ehesten an Phraortes zu denken sein, der wirklich im Krieg gegen einen assyrischen König umkam. Der Name Arphaxad könnte jedenfalls hier so wenig, als vorhin der Name Nabuchodonosor eine erhebliche Gegenrede begründen, und wohl noch weniger die Chronologie, da dieselbe bei den medischen Königen überhaupt im höchsten Grade unsicher ist. Wenn sofort noch behauptet wird, es hätte unter Manasse's Regierung nicht gesagt werden können (Judith VIII. 18. 19. [Gr. 18—20.]), daß Niemand unter dem Volke Götzen verehere, so scheint dieß hier wenig Gewicht zu haben. Denn obgleich Manasse in seinen frühern Regierungsjahren den Götzendienst auf alle Weise begünstigte, so wurde er doch durch seine Gefangennehmung und Wegführung nach Babel gebessert und in einen eifrigen Jehovahverehrer umgewandelt (2 Chr. XXXIII. 11—13.), und diese Wirkung hatte ohne Zweifel das Ereigniß mit dem, was ihm voranging und nachfolgte, auch auf das verführte Volk, so daß auch es vom Götzendienst abließ. Daß übrigens damals Niemand unter dem Volk Götzen verehrt habe, sagt Judith (a. a. O.) nicht, sondern nur, daß das Volk im Ganzen nicht mehr götzendienerisch sei, wie früher. Die Angabe aber, daß Israel nach Bethulien's Befreiung bis zum Tode der Judith und noch geraume Zeit nachher von auswärtigen Feinden nicht verwüstet worden sei, spricht nicht nur nicht gegen, sondern sogar für die behauptete Ansicht, sofern sie ganz gut zu derselben paßt. Judith kann nämlich, als sie in's assyrische Lager ging, leichtlich schon sechzig Jahre alt gewesen <sup>(1)</sup> und sofort etwa unter Joachas oder zu Anfang der Regierung

---

(1) Rainold's zuversichtliche Behauptung, daß Judith damals eine puella von höchstens zwanzig Jahren gewesen sei (Censura I. 842.), können wir durchaus nicht glauben, wenn schon Rainold alles, was er sagt, gewiß weiß, und sich über Bellarmin lustig macht, daß er einmal seine Ansicht nur als glaublich (credibilia) bezeichnet; denn die der Judith zugeschriebene reife Besonnenheit, ihre allbekannte und erprobte Weisheit und der Umstand, daß sie bereits vierthals Jahre Wittve war, sprechen hier gar zu laut gegen Rainold's gutes Wissen.



Josafim's gestorben sein. In diesem Falle verstrich dann in der That, bis eine wirkliche „Perturbatio“ Israels eintrat, noch ein Zeitraum, der wohl mit dem Ausdrücke *multi anni* bezeichnet werden konnte.

Demnach müssen wir die Hauptstütze der Ansicht, daß unser Buch Dichtung enthalte, die Behauptung nämlich, daß die wirkliche Geschichte für das in demselben erzählte Ereigniß keinen Platz habe, so zuversichtlich sie auch auftreten mag, geradezu für unbegründet und falsch erklären.

#### §. 27. Fortsetzung. Historische und geographische Schwierigkeiten.

II. Die nächste Frage ist nun, ob nicht, abgesehen von dem eben Gesagten, schon die historischen Unwahrscheinlichkeiten und Verstöße, die man in dem Buche entdeckt hat, seinen unhistorischen Charakter hinlänglich beweisen.

1) Unter die Unwahrscheinlichkeiten zählt man vor Allem:

a) die Angaben über die Mauern Ekbatana's. Dieß aber gewiß mit Unrecht. Denn für's Erste widerspricht hier das Buch Judith dem Berichte Herodot's keineswegs, weil dieser nur von der Befestigung der königlichen Burg zu Ekbatana (1), jenes aber wahrscheinlich von den Mauern der Stadt, oder jedenfalls doch nur von der wichtigsten Mauer der Burg redet, und sie näher beschreibt, was Herodot nicht thut. Die Angaben über die Breite und Höhe dieser Mauern aber hätte Eichhorn, wenn er auf Herodot verweisen wollte, um so weniger für ganz unwahrscheinlich ausgeben sollen, als ja Herodot selbst von den Ringmauern Babylon's sagt, sie haben eine Breite von fünfzig und eine Höhe von zweihundert königlichen Ellen gehabt (2), wonach wenigstens damals die Architectur mit solchen Proportionen nicht ihren Spott getrieben haben kann. Daß aber die Thore gerade so hoch gewesen seien, als die Thürme, liegt nicht nothwendig in den Worten: *posuitque portas in altitudinem turrium* (3), dieselben könnten auch leichtlich nur die ungenaue Wier-

(1) Er sagt ausdrücklich von derselben: *Taūta μὲν δὴ ὁ Ἀχίμανης ἔκαστα τε ἐτέλεξε καὶ περὶ τὰ ἑωυτοῦ οἰκία, τὸν δὲ ἄλλον δῆμον πέποιθε ἔκλειναι τοῦ τοῦ τοῦ οἰκέειν. I. 99.*

(2) *Historiar. lib. I. cap. 178.*

(3) „Die Höhe der Stadthore von Ekbatana ist nicht von der Dornung

bergabe eines Textes sein, der bloß besagte, daß die Thore an den Thürmen angebracht gewesen seien (1), oder daß die Größe der Thore nach der Größe der Thürme sich gerichtet habe.

b) Sodann die vorgebliche Unwahrscheinlichkeit in Betreff des Aufbietens der Samaritaner durch den Hohenpriester hängt mit der falschen Ansicht zusammen, daß die Begebenheit nach dem Exil sich zugetragen habe, und fällt mit dieser weg.

c) Das Benehmen aber des Holofernes vor der Belagerung Bethulien's, daß er nämlich dreißig Tage lang zuwartete, bis er die Belagerung begann (Eichhorn sagt Monate lang, obwohl der Text ganz bestimmt nur 30 Tage nennt), erklärt der Bericht selbst durch die Bemerkung, daß er während dieser Zeit die weit zerstreuten Abtheilungen seines Heeres gesammelt habe. Und auch dieses ist gewiß weit eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich; denn mag Bethulien groß oder klein gewesen sein, es war jedenfalls eine Bergfestung, deren Erstürmung in der damaligen Zeit ihre große Schwierigkeit hatte, und die Holofernes, ungeachtet seiner Großsprecherei, schwerlich für ganz leicht gehalten haben wird, wenn er sich erinnerte, daß vor nicht gar langer Zeit Salmanassar drei Jahre lang Samarien belagert hatte.

d) Daß die Juden unthätig einen Deus ex machina erwartet haben, widerlegt Eichhorn selbst, wenn er an die Anstalten erinnert, welche sie auf Anordnung des Hohenpriesters sowohl in Bethulien selbst, als anderwärts gegen den Feind getroffen haben. Als aber die Stadt von Feinden umgeben war, konnten sie natürlich nichts anderes thun, als auf ein ungewöhnliches Ereigniß hoffen, welches die Aufhebung der Belagerung herbeiführen würde.

e) Daß endlich nach des Feldherrn Ermordung das Heer in großen Schrecken gerieth und die Flucht ergriff, ist so gar nicht unwahrscheinlich, daß sich selbst manche analoge Fälle namhaft machen lassen. Als z. B. Abimelech getödtet wurde, zerstreuten sich die Männer, die mit ihm in den Kampf gezogen (Richt. IX.

---

derselben, sondern von den ganzen Thorgebäuden, die darauf stehenden Thürme mit eingeschlossen, zu verstehen" sagt Scholz (Die hl. Schrift des N. T. Th. II. Bd. 3. S. 110.)

(1) Etwa: ושרי שעריה בגובהא דמגדליא

55.); als die Philister sahen, daß ihr Held Goliath gefallen, ergriffen sie alsbald die Flucht (1 Sam. XVII. 51.) (1).

2) Unter die argen historischen Verstöße rechnet man zuvörderst:

a) die Angabe, daß Arpharad Ebatana erbaut habe, da doch Dejoces ihr Erbauer gewesen sei. Allein viel Arges können wir in dieser Angabe nicht erblicken. Wenn auch Dejoces die vorhin erwähnte Burg und ihre Ringmauern aufgeführt hat, so konnte doch begreiflich ein Nachfolger desselben noch manche Aenderungen und Verbesserungen treffen, neue Festungswerke anlegen, eine weitere Ringmauer aufführen u. dergl., und das konnte im Buch Judith nach einem bekannten Sprachgebrauch ein Bauen (*οικοδομεῖν*, *aedificare*) genannt werden, ohne daß dadurch das frühere Nichtvorhandensein der Stadt und Festung vorausgesetzt und die von Herodot behauptete Erbauung Ebatana's durch Dejoces irgendwie in Abrede gestellt würde. Dazu kommt, daß der griechische Text wirklich nicht von einem Erbauen der Stadt, sondern nur der Ringmauern redet (*ῥωδοῦντες ἐν τῇ Εβατάων καὶ κύκλῳ τειχῇ καὶ* I. 2.), und daher im lateinischen Text hier leichtlich ein Versehen liegen könnte.

b) Eben so arglos finden wir den Umstand, daß Bethulien im samaritanischen Gebiete von Israeliten und nicht von Ethäern u. bewohnt erscheint. Man hat hierüber schon längst bemerkt, daß bei der Auflösung des israelitischen Reiches und Wegführung des Volkes noch manche Israeliten im Lande zurückgelassen worden seien (2). Und daß nicht bloß dieses, sondern auch ein theilweises Anschließen der Zurückgebliebenen an das Reich Juda, namentlich in religiöser und gottesdienstlicher Hinsicht, Statt gefunden habe, erhellt daraus, daß schon Hiskia dieselben nicht ganz vergeblich aufforderte, an der Feier der jüdischen Feste Theil zu nehmen (2 Chron. XXX. 1—11.), und noch mehr aus der Art und Weise, wie später Josia auch im Gebiete des Reiches Israel den Götzendienst androttete (2 Chron. XXXIV. 6 f.), und an dem großen Paschafeste, das er in seinem 18. Regierungsjahre veranstaltete, „ganz Juda und Israel“ Theil nahm (2 Chron. XXXV. 18.).

(1) Vergl. auch 1 Makkab. VII. 44. IX. 18. „Blick der König im Treffen, so war der Krieg meist beendigt, und alles eilte nach Hause“ sagt Wagners (Entwurf der hebr. Alterthümer. 1832. S. 394.); die Stelle des Königs vertrat aber im fraglichen Falle Holofernes.

(2) Goldhagen, II. 175.

c) Wenn sodann im Heere Nabuchodonosor's auch Meder erscheinen, so wird dieß um so weniger befremden können, als ja zuvor berichtet worden, daß Nabuchodonosor schon früher das medische Reich sich unterworfen habe, und kein genügender Grund vorliegt, diesen Bericht für falsch zu erklären. Unter solchen Umständen können dann auch Perser in seinem Heere nicht mehr unerwartet sein, weil ja nach Herodot (I. 102.) schon der zweite medische König sich die Perser unterworfen hatte, und daher ein Sieg der Assyrier über die Meder wenigstens theilweise auch ein Sieg über die Perser war. Ohnehin beruht dieser ganze Einwand bloß auf der schon widerlegten Voraussetzung, daß unser Nabuchodonosor eben nur der bekannte Eroberer Jerusalem's sei.

d) Daß aber Ninive als seine Residenz und er als assyrischer König bezeichnet wird, kann keinen Einwurf gegen den historischen Charakter unseres Buches mehr begründen, nachdem gezeigt worden ist, daß die Begebenheit nicht nach, sondern vor dem babylonischen Exil vorgefallen, zu einer Zeit, wo noch ziemlich lange ein assyrisches Reich und ein assyrischer König zu Ninive existirte.

e) Wenn endlich kein alter Schriftsteller etwas von einem Feste zum Andenken an die Befreiung Bethulien's durch Judith berichtet, und auch die heutigen Juden kein solches feiern, so ist das noch kein Beweis, daß dasselbe überhaupt nie gefeiert worden sei. Denn man wird nicht läugnen wollen, daß manche Schriften, die über derartige Institutionen des alten Judenthums nähere Aufschlüsse geben würden, verloren gegangen sind, und daß wohl manche Erscheinung im gottesdienstlichen Leben der alten Synagoge auf kurze Zeit vorgekommen sein mag, von der keine Nachricht auf uns gekommen ist. Daß sich solche Feste in der That nicht immer aus dem Alterthume bis auf die Gegenwart erhalten haben, erhellt daraus, daß z. B. die Erinnerungsfeier an den Sieg des Judas über Nisanor 1 Makk. VII. 49. 2 Makk. XV. 36., die noch zu Josephus Zeit begangen wurde<sup>(1)</sup>, längst aufgehört hat. Mit Recht ist daher Rainold's verkehrte Folgerung, daß das Fest nie gefeiert worden sei, weil es sich auch in den jüdischen Festverzeichnissen nicht finde, schon von Jo. Seldenus als irrig bezeichnet worden<sup>(2)</sup>. Und wir brauchen uns

(1) Antiq. XII. 10. 4.

(2) De synedriis et praefecturis juridicis veterum Hebraeorum. I. III.

nicht mehr in die sterile Untersuchung einzulassen, ob das Fest der Judith, welches nach Sigonius und Andern auf denselben Tag fiel, wie das der Tempelreinigung durch Judas, auf die Judith unseres Buches oder auf eine andere zur Zeit der Makkabäer lebende, Tochter des Mattathias, sich beziehe (<sup>1</sup>). Es fehlt jedenfalls auch hier der Argumentation gegen das Buch Judith aller feste Grund und Boden.

Einiges Andere, z. B. daß Holofernes „sein Heer aus Syrien verproviantierte,“ das doch „nicht zum Reich Rebusadnagar's gehörte“, oder daß XVI. 8. Söhne Titan's genannt werden, ist zu unbedeutend, als daß es hier eine nähere Besprechung verdient (<sup>2</sup>).

Demnach erscheinen die historischen Schwierigkeiten, die man in diesem Buche entdeckt hat, durchaus nicht von der Art, daß sie zur Annahme eines fingirten Inhaltes nöthigten oder auch nur berechtigten.

III. Der Knoten aber endlich, den die Erdbeschreibung unseres Buches knüpft, ist wahrlich, so weit er als Beweis gegen den historischen Charakter desselben in Betracht kommen könnte, kein gordischer. Die allgemeinen Declamationen über den ungeographischen Zug des Holofernes beruhen nur auf dem sonderbaren Mißverständnisse, daß Holofernes jedesmal in eigener Person und mit seinem ganzen Heere in die Gegenden gezogen sei, deren Unterwerfung berichtet wird. Dieses Mißverständniß ist um so befremdlicher, als das Buch selbst augenfällig genug das Gegentheil andeutet, wenn es sagt, Holofernes habe einen ganzen Monat mit Zusammenziehung seiner zerstreuten Heeresabtheilungen zugebracht (III. 15.). Er operirte also mit seinem großen Heere nach verschiedenen Seiten zugleich, aber die Eroberungszüge seiner Unterfeldherren wurden auf seine Rechnung gebracht, und dadurch entstand der Schein, der jedoch nicht für Wirklichkeit hätte genommen werden sollen, daß Holofernes selbst jede einzeln

e. 13. n. 42. Seldenus bemerkt dabei noch ausdrücklich: *Etiam sacre ritus (festivitates Hebraeorum) non paucis, ex jure superinducto eis receptis, quae in desuetudinem prorsus abiit.*

(1) Caroli Sigonii de republica Hebraeorum libri VII. ed. J. Nicolai Lugd. Batav. 1701. p. 307. — Jo. Selden. de synedr. etc. l. c.

(2) Bergl. Huet. Demonstr. evangel. p. 221. — Gellihugus, introd. II. 163. — Schell, de H. Schrift des N. T. Th. II. B. 2. S. 109.

Unternehmung in Person geleitet habe. Nimmt man noch hinzu, daß der Verfasser des Buches Judith nicht gerade einen genauen Bericht über den Eroberungszug des Holofernes, sondern nur eine ungefähre Vorstellung von seinen Streitkräften geben wollte durch Aufzählung seiner Eroberungen, daß er sich eben deswegen sehr summarisch ausdrückte und die Ursachen nicht weiter berührte, die eine unerwartete Expedition gegen dieses oder jenes Land, z. B. gegen Mesopotamien, nachdem schon Arabien erobert war, nöthig gemacht haben, so kann man jene Declamationen, in denen Berthold mit Eichhorn wetteifert, nur im höchsten Grade unberechtigt und vorurtheilsvoll finden.

Was sodann die geographischen Einzelheiten, zumal die Namen einzelner Ortschaften und Gegenden betrifft, so sind die Gegner des Buches um so weniger befugt, daraus nachtheilige Folgerungen gegen dasselbe zu ziehen, als ja gerade sie am Meisten zu sagen wissen über viele und verschiedenartige Aenderungen und Entstellungen, die der Text des Buches im Laufe der Zeit erfahren habe. Je mehr es damit etwa auf sich haben mag, um so mehr ist es Aufgabe der Exegeten, mit Rücksicht auf den Zusammenhang aus den entstellten oder ungewöhnlichen Namen die richtigen und üblichen herauszufinden, nicht aber den Verfasser des Buches wegen einiger Fehler, die durch Uebersetzer, Abschreiber und Interpolatoren in diesen oder jenen Text gekommen sein mögen, des Betruges zu beschuldigen und seine Erzählung für Dichtung zu erklären. Zu letzterem (was allerdings leichter ist als Ersteres) wäre man noch nicht einmal berechtigt, wenn auch bei der Hälfte der fraglichen Namen sich nicht mehr angeben ließe, welche Ortschaften oder Gegenden durch sie bezeichnet werden. Es kann übrigens hier nicht der Ort sein, in erschöpfender Weise auf alle namhaft gemachten Einzelheiten einzugehen, und es wird genügen, nur die bedeutendsten derselben zu berühren. Am zuverlässigsten ist aber (Syrien) Sobal (III. 1. 14.) und Bethulien (VI. 1. 10. VII. 1. 11. VIII. 3. XII. 7 u.) für erdichtet erklärt worden. Der erstere Name ist jedoch nur eine ungenaue Wiedergabe des hebräischen צובה und Syria Sobal somit nichts anderes als ארם צובה (2 Sam. X. 6. Ps. LX. 2.). Man hätte dieses um so weniger verkennen sollen, als צובה auch Ps. LX. 2. und 1 Chron. XIX. 6. von den LXX mit Σοβαί, Σεβαί, und an ersterer Stelle auch von der Vulgata

mit Sobal wiedergegeben wird, und hier somit nicht einmal die Annahme eines Schreibfehlers begründet oder nöthig und jedenfalls das Vorgeben von Namensdichtung nur Folge mangelhafter Sachkenntniß ist. Mit Bethulia verhält es sich zwar etwas anders, denn ein Ort dieses Namens kommt außer dem Buche Judith in keiner andern alttestamentlichen Schrift vor, und man ist nicht einmal darüber einig, wie der Name im Urtext gelautet habe <sup>(1)</sup>. Wie er aber auch gelautet haben möge, daß zur Zeit des Ereignisses oder des Verfassers kein palästinenfischer Ort so geheißen haben könne, vermögen wir auf eine bloße Behauptung hin um so weniger zu glauben, als zuverlässig gar manche Ortschaften Palästina's aus der vorerilischen Zeit uns gar nicht bekannt sind. Nichts davon zu sagen, daß Bethulia leichtlich der spätere Name eines auch sonst vorkommenden, nur anders genannten Ortes sein könnte <sup>(2)</sup>. Daß aber derselbe in unserem Buche so wichtig und bedeutsam erscheine, daß er nothwendig auch in andern biblischen Büchern genannt sein müßte, wenn er wirklich existirt hätte, ist eine unrichtige Behauptung. Bethulia erscheint sogar nach VI. 8. 9. (gr. 11. 12.) VII. 7. 9. 11. 17. (gr. 7. 12. 13. 20 ff.) als ein kleiner und ziemlich unbedeutender Ort <sup>(3)</sup>, der nur durch die obwaltenden Umstände als Berg-

(1) Die gewöhnlichste Annahme ist, daß er בֵּתוּלִיָּה (virgo Jehova) gelautet habe (Bertholdt, Einleitung. VI. 2561. — Winer, bibl. Realwörterb. I. 208.) — Die Deutung des Grotius durch בֵּית אֵל יְהוָה hängt mit seiner längst aufgegebenen Ansicht über das ganze Buch Judith zusammen, und die Vermuthung, daß בְּנֵי חֲרֹלֶב (i. Maaseroth c. 2. §. 2) in בֵּית חֲרֹלֶב verwandelt sein könnte (Jung, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden x. S. 125.), wird schwerlich auf Beifall rechnen dürfen. Jene erstere Annahme erklärt jedoch Rovers für „verwerflich aus dem Grunde, weil der Name Jah oder Jehovah nie mit Ortsnamen verbunden zu werden pflegt;“ und er glaubt, der Name sei „wahrscheinlich Βετ-Μυα, בֵּית עֲלִיָּה domus ascensionis, gewesen und durch die Lage des Ortes veranlaßt“ worden (Bonner Zeitschrift. Heft 13. S. 42.). Allein ein mit יְהוָה = יְהוּרָה zusammengesetzter Ortsname war jedenfalls מִירְיָה 2 Chron. III. 1. Uebrigens würde sich das griechische Βετουλία am leichtesten aus בֵּית אֵלִיָּה, erklären lassen.

(2) Vergl. Rovers in der Bonner Zeitschrift. Heft 13. S. 41.

(3) „Bethulia's geschieht wohl wegen seiner Geringsfügigkeit bei andern Schriftstellern keine Erwähnung; daß der Ort sehr klein gewesen sein muß, ergibt sich aus seiner zu einer größern Stadt nicht geeigneten Lage, auf

festung eine große Wichtigkeit bekam. — Nach diesem wird es kaum nöthig sein, auch jene Ortsnamen, die man bloß für wahrscheinlich fingirt erklärt hat, noch weiter zu besprechen, und wir werden in Betreff ihrer kurz auf Scholz und Rovers verweisen dürfen (1).

Wie es aber nun überhaupt mit Rainold's gewalthätiger Behauptung: *totum historiae illius corpus quasi lepra inquinatum esse vanitate et mendacio* (2) sich verhalte, wird keiner weitem Erörterung mehr bedürfen, sondern aus dem Bisherigen satzsam erhellen, daß nicht aus irgend haltbaren Gründen, sondern nur in Folge gewisser Vorurtheile der historische Charakter des Buches Judith geläugnet und sein Verfasser der größten Unwissenheit und Betrügerei beschuldigt worden sei.

### Fünftes Kapitel.

#### Das Buch Baruch.

##### § 28. Inhalt.

Das Buch Baruch, wie es im Text der Vulgata und manchen Exemplaren der LXX vorliegt, besteht aus zwei verschiedenen und streng genommen nicht zusammengehörigen Theilen, nämlich dem eigentlichen Buche Baruch, welches die ersten fünf Kapitel umfaßt, und einem Briefe Jeremia's an die babylonischen Exulanten, welcher das sechste Kapitel füllt. In einigen Exemplaren der LXX ist dieser Brief auch vom Buche Baruch getrennt und den Schriften des Propheten Jeremia beigefügt. Schon im syrisch-hexaplarischen Codex findet er sich hinter den Klagliedern,

einer steilen Anhöhe, in deren Vordergrund eine Hügelreihe lag (vgl. VI. 11. 12. VII. 7.), und zwar an einer wasserlosen Stelle (VII. 20 ff.), wohin das Wasser aus den Thalquellen hinaufgeschafft werden mußte (VII. 12. 13.).“ Rovers a. a. D.

(1) Scholz, die hl. Schrift des N. T. Th. II. Bd. 3. S. 108 f. — Rovers in der Bonner Zeitschrift a. a. D. S. 36 ff.

(2) *Censura apocryphorum*. I. 831.



während das Buch Baruch denselben vorausgeht (\*), eben so in der Pariser Ausgabe der LXX vom J. 1628 (\*), und auch in den alten Handschriften der Vulgata, die Sabatier benutzte, ist hinter dem fünften Kapitel das Buch Baruch für geschlossen erklärt (\*). Wir haben daher beide Theile, die sich auch selbst verschiedenen Verfassern zuschreiben, abgesondert zu betrachten.

Der erste Theil beginnt mit der Nachricht, daß Baruch im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung zu Babylon vor dem jüdischen König Jechonia und einer großen Anzahl anderer jüdischer Exulanten eine Schrift vorgelesen und dadurch einen solchen Eindruck auf die Zuhörer gemacht habe, daß sie Geld zusammenlegten, um es nebst einigen Tempelgeräthen nach Jerusalem zu senden. Baruch sollte die Sendung besorgen und die dortigen Juden ermahnen, Opfer und Gebete zu verrichten für den babylonischen König Nabuchodonosor und seinen Sohn Baltasar, und für die jüdischen Exulanten zu Babel, insbesondere aber den Inhalt der erwähnten Schrift zu beherzigen und dieselbe an den Festtagen am Orte des Heiligthums öffentlich vorzulesen (I. 1—14.).

Sodann wird diese Schrift selbst mitgetheilt. Baruch sucht durch dieselbe vor Allem die Juden zu überzeugen, daß das babylonische Exil nur die gerechte Strafe Gottes sei, welche schon Moses und nachher die Propheten gar oft dem abtrünnigen Volke gedroht haben, und daß nur Bekehrung und Besserung das Ende der Leidenszeit herbeiführen könne, wie dieses ebenfalls schon Moses vorhergesagt; und verbindet damit zugleich im Namen des Volkes Schuldbekennnisse und Bitten um Abkürzung der Strafe (I. 15.—III. 8.).

Darauf ermahnt er die Juden zum Streben nach wahrer Weisheit, die eben in der Befolgung des göttlichen Gesetzes bestehe, und deren Verschmähung all das gegenwärtige Elend über die Nation gebracht habe (III. 9.—IV. 8.), und läßt im Hin-

(1) Vergl. Eichhorn's Repertor. für Biblische und Morgenländische Literatur. B. III. S. 168.

(2) Vergl. Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*. II. 735.

(3) Sabatier, l. c. In der armenischen Bibel (Venedig 1805.) fehlt der Brief gänzlich, und scheint daher in dem griechischen Exemplar, aus welchem gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts die armenische Uebersetzung geflossen ist, nicht vorhanden gewesen zu sein, weil er sich in keiner Handschrift fand, die die Herausgeber jener Bibel benutzten (cf. ib. p. 304.).

blide auf dieses letztere Jerusalem den Verlust ihrer Kinder und die Hergenshärte beklagen, womit sie sich in ihr eigenes Elend gestürzt haben, aber zugleich auch die Hoffnung aussprechen, daß die Abtrünnigen wieder zum Herrn sich bekehren und ihr dann auf's neue werden zurückgegeben werden (IV. 9—29.). Und diese Hoffnung bekräftigt er zuletzt durch die Verheißung ihrer gewissen Erfüllung und die Ermunterung Jerusalem's zur Freude über die baldige Rückkehr ihrer zerstreuten Kinder aus allen Weltgegenden und über die Herrlichkeit, zu der sie dann gelangen werde als Stadt Gottes und Mittelpunkt des Volkes, das Gott auserwählt, um an ihm fortan seine Gnade und Erbarmung zu offenbaren (IV. 30.—V. 9.).

### §. 29. Ursprache.

Nachdem man in früherer Zeit fast allgemein den griechischen Text des Buches Baruch für die Uebersetzung eines hebräischen gehalten hatte <sup>(1)</sup>, behauptete Eichhorn, nach Grotius' Vorgange, daß „die Original-Sprache allem Anschein nach griechisch“ sei, weil „sich nirgends Stellen finden, die uns veranlassen, auf einen hebräischen Text zurückzugehen,“ und „die durchweg vorkommenden Hebraismen“ kein Beweis für einen solchen seien <sup>(2)</sup>; und Bertholdt gab ihm Beifall mit der Bemerkung, daß „weder innere noch äußere Gründe für eine hebräische Urschrift sprechen“ <sup>(3)</sup>. Allein Eichhorn's und Bertholdt's Meinung hat mit Recht nicht viel Eingang gefunden. Denn wenn auch Hebraismen nicht überhaupt als Beweise eines hebräischen Urtextes zu bezeichnen sind, so können sie doch in einer Schrift so häufig und von der Beschaffenheit sein, daß sie auf einen solchen zurückweisen. Und daß dieses gerade bei unserem Buche der Fall sei, dürfen wir ohne Anstand behaupten. Wenn wir auch von Redensarten, wie *λαλεῖν ἐν ᾧ τοῦτος* (I. 3. *דַּבֵּר בְּאָזְנוֹי ב'*) und *λαλεῖν ἐν χειρὶ τοῦτος* (II. 20. 24. *דַּבֵּר בְּיָד ע'*) und Aehnliches, nicht so viel

(1) Vergl. Sixt. Senens. biblioth. sanct. p. 21. — Huet. Demonstr. evang. p. 272. — Calmet. prolegg. in Baruch. — Guldahagen, introductio II. 434. — Braun, die göttliche hl. Schrift des A. und N. T. II. Bd. IK. S. 2. n. 4.

(2) Einleitung in die apok. S. 368

(3) Einleitung. IV. 1757.

Gewicht legen dürfen, wie Bendsen und Gräneberg <sup>(1)</sup>, weil dergleichen auch bei einem griechisch redenden Juden nicht ganz unerwartet wäre, so wird doch ein solcher, wenn er nicht gerade einen hebräischen Text übersetzt, für religiöse Verehrung einer Gottheit schwerlich ἐργαζέσθαι gebrauchen, wie solches I. 22. vorkommt und ganz dem hebr. עבד entspricht. Eben so wenig wird ein solcher, wie auch Bendsen und Gräneberg bemerkt haben <sup>(2)</sup>, die reinsemitische Ergänzung des Relativums durch das Demonstrativum so häufig anwenden, als es in unserem Buche geschieht, z. B. ὁ δεικνύων αὐτὰς Κύριος ἐκεῖ (II. 4. אֲשֶׁר הָיָה יְהוָה שָׂמָּה), oder: ὁ δεικνύων ἡμᾶς ἐκεῖ (II. 13. אֲשֶׁר הָיָה לָנוּ שָׂמָּה), vergl. II. 17. 29. III. 8. Eben so wenig wird ein solcher den Satz: „wie an diesem Tage“ ausdrücken durch: ὡς ἡ ἡμέρα αὐτή, wie solches I. 15. 20. II. 6. 11. 26. geschieht, und sich nur als Uebersetzung des hebräischen כִּיּוֹם leicht begreifen läßt, wie selbst de Wette eingesteht <sup>(3)</sup>. Dazu kommen noch manche Stellen, die als ungenaue oder fehlerhafte Uebersetzung eines hebräischen Textes erscheinen. Zwar auf das ποιήσατε μάρνα (I. 10.), als unrichtige Uebersetzung von כָּשִׁי מַחֲהָ, dürfen wir wiederum nicht so viel Gewicht legen, wie Bendsen und Gräneberg <sup>(4)</sup>, weil מַחֲהָ auch Jerem. XLII. 5. und 3 Mos. VI. 13. mit μάρνα übersetzt wird, und dieses somit „im Jüdisch-Griechischen auch die Bedeutung des Opfers erhalten haben könnte“ <sup>(5)</sup>, wie es denn auch bei Suidas wirklich durch θυσία und σπονδή erklärt wird. Ähnliches scheint zu gelten von ἡ ψυχὴ ἡ λυπημένη ἐπὶ τὸ μέγεθος, ὃ βιάζεται κύντας καὶ ἀσθενῶν (II. 18.), sofern statt ὃ βιάζεται καὶ ἡ βιάζεται κύντας καὶ ἀσθενῶν erwartet und der jetzige Text als unrichtige Uebersetzung von אֲשֶׁר הִלָּכָה וּגְּאָלָה betrachtet werden möchte <sup>(6)</sup>; denn es könnte auch, wie de Wette glaubt, אֲשֶׁר הִלָּךְ in neutralem Sinne im Texte gestanden haben <sup>(7)</sup>, wiewohl doch zu

(1) Bendsen, specimen exercitationum criticarum etc. p. 105. — Gräneberg, Exercitatio de libro Baruchi apocrypha. Gotting. p. 18.

(2) In den angeführten Stellen.

(3) Einleitung. S. 443.

(4) Bendsen, specimen etc. p. 106. — Gräneberg, exercitatio etc. p. 19.

(5) Zahn, Einleitung. II. 865. — Vergl. Bertholdt, Einleitung IV. 1755.

(6) Bendsen, l. c. p. 110. — Gräneberg, l. c. p. 16.

(7) de Wette, Einleitung. S. 443.

bemerkten ist, daß in diesem Falle der griechische Text wenigstens etwas schief wäre, sofern das  $\delta$  eben auf μέγος bezogen sein will, und eine andere Beziehung etwas Gezwungenes hat. Dagegen ist in  $\omega\upsilon\eta\mu\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\mu\epsilon\nu\ \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\ \kappa\upsilon\gamma\lambda\iota$  (I. 17.) das  $\omega\upsilon$ , welches weder auf etwas Vorangehendes noch Nachfolgendes sich beziehen kann, offenbar bloße unrichtige Uebersetzung des unbestimmten  $\text{אֲנִי}$ . Ähnlich verhält es sich mit:  $\text{Καὶ ἔθνησιν τὸν οἶκον, ὃ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα σου ἐν' αὐτῷ}$  (II. 26.), wo der Verfasser, wenn er selbstständig griechisch geschrieben und den Begriff des Relativums durch das Relativum und Demonstrativum zugleich hätte ausdrücken wollen, wenigstens  $\phi$  statt  $\delta$  geschrieben haben würde. Ferner das sonderbare μέγος (II. 18.) wird zwar durch magnitudo mali übersetzt, was auch wirklich der Zusammenhang forbert; allein wer großes Unglück bezeichnen will, kann doch nicht bloß den Begriff der Größe ausdrücken und das andere, was die Hauptsache ist, den Leser ergänzen lassen; am leichtesten erklärt sich auch dieser Ausdruck als Uebersetzung eines Wortes, welches Unglück bedeutete, aber in Folge einer kleinen Entstellung oder eines Versehens auch in der Bedeutung Größe genommen werden konnte, mithin etwa als Uebersetzung von  $\text{דְּכִירָה}$ , welches der Uebersetzer für  $\text{רְבִייה}$  ansah, oder in seinem Exemplare wirklich so las, und sofort mit „Größe“ übersetzte. Auch  $\eta\ \beta\omicron\mu\beta\eta\sigma\iota\varsigma$  (II. 29.) ist sicher als ungenane Uebersetzung des hebräischen  $\text{הָרִבּוֹן}$  anzusehen; die Bedeutung Volksmenge, die es an unserer Stelle haben muß, hat es bekanntlich nicht, wohl aber kann  $\text{הָרִבּוֹן}$ , welches diese Bedeutung hat, im Allgemeinen ganz richtig mit  $\beta\omicron\mu\beta\eta\sigma\iota\varsigma$  übersetzt werden <sup>(1)</sup>. Nicht weniger erscheint auch  $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta\ \tau\omega\upsilon\ \tau\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\tau\omega\nu\ \text{Ἰσραὴλ}$  (III. 4.) als eine fehlerhafte Uebersetzung von  $\text{חַיִּי יִשְׂרָאֵל}$ , wobei der Uebersetzer  $\text{בָּחַי}$  (Tobte) statt  $\text{בָּחַי}$  (Männer) las. Endlich ist  $\delta\tau\iota$  (IV. 15.) zuverlässig, wie auch de Wette gesteht, nur unrichtige Uebersetzung von  $\text{אֲנִי}$  <sup>(2)</sup>. — Nimmt man zu all Diesem noch hinzu, daß das Buch gleich mit  $\kappa\alpha\iota$  (=  $\text{ו}$ ) beginnt, daß der Verfasser sich anerkannter Maassen als einen palästinensischen Juden zu erkennen giebt <sup>(3)</sup>, daß Origenes das Buch Baruch

(1) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 443.

(2) A. a. O.

(3) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 380.

zum hebräischen Canon rechnet, und es somit von einigen Juden seiner Zeit für kanonisch gehalten wurde <sup>(1)</sup>, und daß in den syrisch-heraplarischen Codex zu Mailand Theobotion's Uebersetzung vom Buche Baruch citirt und zuweilen die kritischen Zeichen des Origenes angebracht sind <sup>(2)</sup>; so wird wohl nicht mehr gelängnet werden können, daß dasselbe in hebräischer Sprache verfaßt worden, und unser griechischer Text die Uebersetzung eines hebräischen sein müsse, wenn gleich Hieronymus versichert, daß es bei den Hebräern nicht zu finden sei <sup>(3)</sup>.

### §. 30. Verfasser und Zeitalter.

Daß Baruch selbst das nach ihm genannte Buch wenigstens seinem Haupttheile nach geschrieben habe, wird gleich im Anfang desselben sehr bestimmt gesagt mit den Worten: *Καὶ ἔροι αἱ λόγοι τῆ βίβλης, ὅς ἐγραψε Βαρούχ κτλ.* Es entsteht dabei nur noch die Frage, wer jener Baruch gewesen sei. Und auch hierauf giebt das Buch eine befriedigende Antwort. Baruch, sagt es, war ein Sohn Neria's, des Sohnes Raasaja's, des Sohnes Sedekia's u. (I. 1.), und schrieb im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung die hier mitgetheilte Schrift (I. 2.), las dann dieselbe in Babylonien dem gefangenen König Jechonia und den jüdischen Exulanten vor (I. 3. 4.), und wurde von ihnen mit einigen Tempelgeräthen und Geld zum Ankaufe von Opfertieren, so wie auch mit jener Schrift, die er vorgelesen, nach Jerusalem an den Priester Joachim und die übrigen noch dortigen Juden abgesandt (I. 6—8. 10.), um sie zur Verrichtung von Opfern und Gebeten für den babylonischen König und seinen Sohn, und für die jüdischen Exulanten, und überhaupt zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes zu ermahnen (I. 11—13.). Es kann nicht befremden, daß unter solchen Umständen die älteren Erzeuger des fraglichen Baruch für den bekannten Gefährten und Leidensgenossen des Propheten Jeremia (Jerem. XXXII. 12.) zu halten pflegten, der seine Weissagungen aufschrieb (Jerem. XXXVI. 4.

(1) Bgl. Th. I. S. 14 f.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 389. — Repertorium Bd. III. S. 179.

(3) Er sagt: Liberum Baruch, notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, prostrachimus (Renz. in var. Jerem.).

17. 27. 32.), nach Jerusalem's Zerstörung bei ihm in Palästina blieb (Jerem. XLIII. 3.) und ihn später nach Aegypten begleitete (Jerem. XLIII. 6.). Sowohl die berührten Zeitverhältnisse, als der Umstand, daß Baruch ein Sohn Neria's, des Sohnes Maasaja's (ברוך בן-נריה בן-מחזיה Jerem. XXXII. 12.) genannt wird, spricht für diese Ansicht <sup>(1)</sup>; und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß das Buch selbst sich für ein Werk jenes Baruch ausgeben wolle, wie auch sogar die Gegner desselben nicht in Abrede stellen <sup>(2)</sup>. Daß sein Verhältniß zu Jeremia nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, woran Zahn und Ackermann Anstoß nehmen <sup>(3)</sup>, kann um so weniger befremden, als die übrigen Bestimmungen dem Verfasser selber keinen Zweifel über Baruch's Person übrig zu lassen schienen, und läßt sich namentlich, wenn Baruch selbst Verfasser des Buches ist, gar nicht einmal anders erwarten.

Dabei entsteht freilich noch die Frage, ob etwa bloß die Schrift, welche Baruch in Babylonien vorlas und nach Jerusalem mitbrachte, die jedenfalls den größten Theil des Buches ausmacht, oder das ganze Buch in seiner jetzigen Gestalt, als ein Werk Baruch's bezeichnet werden wolle. In dieser Hinsicht läßt sich zwar eine bestimmte Aeußerung aus dem Buche selbst nicht anführen. Weil jedoch die im Eingang angekündigte Schrift Baruch's nicht scharf und bestimmt als solche bezeichnet, sondern in einer Weise in das Ganze verflochten ist, daß man nicht einmal mit voller Sicherheit sagen kann, wo sie beginne <sup>(4)</sup>, so gewinnt das ganze Buch eine Gestalt, die es füglich nur von demjenigen erhalten haben kann, der auch jene Schrift verfaßt hat. Es wird daher um so weniger gewagt sein, mit Huettius <sup>(5)</sup> zu behaupten,

(1) „Qui vero Baruchum Jeremie amanuensem a Barucho Ebeli hujus auctore distinguunt, egregie hallucinantur; cum uterque dicatur Nerie filius et etates convenient“ bemerkt mit Recht schon Huettius (Demonstr. evang. p. 270.). Es ist daher nicht sonderlich zu loben, daß neuerlich wieder Zahn (Einleitung. II. 860.) und Ackermann (Introduct. p. 324.) zu solcher Unterscheidung sich geneigt zeigten.

(2) Bartholdi, Einleitung. IV. 1738 f.

(3) Zahn, Einleitung. II. 860. — Ackermann, introductio. p. 324.

(4) Alloli, die hl. Schrift des A. und N. T. x. 5te Aufl. Landshut, 1842. 43. S. 738.

(5) Er sagt: Ab his capitis primi verbis duxisse videtur initium: Domino Deo nostro justitia nobis autem confusio faciei nostrae. Super-

daß das ganze Buch sich dem Baruch zuschreibe, indem es jene Schrift ihm beilegt, als dasselbe auch schon am Anfang wohl anders über Baruch reden und vielleicht doch auch sein Verhältniß zu Jeremia berühren würde, wenn es nicht von Baruch selbst verfaßt wäre.

Hat aber dieses seine Richtigkeit, so ist eben damit auch das Zeitalter des Buches sehr genau bekannt. Und daß auch im Inhalte desselben sich nichts finde, was auf eine spätere Entstehungszeit führte, wird aus dem Folgenden erhellen.

Ungeachtet jedoch dieser Aussagen und Andeutungen des Buches selbst hat man dasselbe doch für ein mißlungenes Produkt einer weit späteren Zeit ausgeben zu müssen geglaubt, und es entsteht somit die Frage, ob dieses mit Recht geschehen sei, oder das Buch sich als ächt ausweise.

#### S. 31. Richtigkeit. ~

Gegen diese sind fünferlei Gründe vorgebracht worden, nämlich: 1) die angeblich fragmentarische Zusammensetzung des Buches; 2) das Verhältniß desselben zu den hebräisch-kanonischen Büchern; 3) manche Stellen, wo der Verfasser unwillkürlich eine nachexilische Zeit verräth; 4) eine Menge historischer Unrichtigkeiten, welche ebenfalls wenigstens nachexilische Abfassung beweisen; und endlich 5) die Benützung der griechischen Uebersetzung von den Weissagungen Jeremia's.

I. In ersterer Hinsicht behauptet Bertholdt, „das Buch Baruch sei kein zusammenhängendes Ganzes, sondern bestehe aus mehreren verschiedenartigen Theilen;“ der kleine Abschnitt zunächst „Kap. III. 1—8. sondere sich dadurch von dem sogenannten Briefe Baruch's ab,“ daß in demselben „ein verschiedener Ton herrsche,“ die Weissagungen Jeremia's und Daniel's nicht benützt seien, „die zweifache Benennung *Ισραηλ και Ιουδα* nicht mehr“ gebraucht werde, und überdies „weniger Hebraïsmen vorkommen.“ (1). Allein wenn wir auch nur den Umfang dieses Abschnittes ansehen, so erscheint er schon viel zu klein, als daß diese Punkte nur das Geringste beweisen könnten. Zudem wird der Ton eines

---

riera vero a Barucho ipso praefixa subinde fuisse crediderim (Demonstr. evang. p. 270.).

(1) Einleitung. IV. 1741. 1762.

Gebetes immerhin verschieden sein müssen vom Tone einer Glückseligkeitsverheißung, wie solche unmittelbar vorhergieng, und wer einmal in einer Schrift den Jeremia und Daniel benützt, wird dieses nicht gerade in jedem Satze thun müssen. Sodann die Benennung Israel ist auch im vorausgehenden Abschnitte häufiger, als „Israel und Juda“, letzteres kommt nur II. 1. 28. vor, ersteres dagegen II. 1. 11. 15. 28. 35. Endlich Hebräisten finden sich auch in diesem kleinen Abschnitte mehr als genug; ein solcher ist schon *ὅτι σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα* (III. 3.), eben so *ἐδωκας τὸν φόβον σου ἐπὶ καρδίαν τῶν* (III. 7.), eben so *ὃ δὲ σπειρας ἡμᾶς ἐκεί* (III. 8.), und sogar einer der obenberührten Uebersetzungsfehler findet sich in diesem Abschnitte: *τεθνηκότες Ἰσραὴλ* (III. 3.). Offenbar wäre hier halb so viel Derartiges schon hinreichend, Bertholdt's Behauptung zu beseitigen. An einem andern Orte legt zwar Bertholdt auch noch darauf Gewicht, daß es „unwahrscheinlich sei, daß der Verfasser des Briefes, wer er nun auch gewesen sein mag, nach den schönen Hoffnungen, welchen er sich am Ende unseres 2ten Kap. überlassen hat, wieder in die Klagen eines ganz bekümmerten Geistes, welche das ganze Gebet ausfüllen, zurück verfallen sei“ (1). Allein uns scheint es im Gegentheil, daß an die prophetische Aussicht auf etwas Besseres die Bitte um Beschleunigung des Gehofften sich ganz natürlich anschließe; so wie an diese sich wieder von Seite des Propheten ganz natürlich die Belehrung anschließt, wie die Hoffenden das Ziel ihrer Hoffnung am schnellsten erreichen können, welche Belehrung III. 9 ff. ertheilt wird. Bertholdt postulirt zwar auch für diesen Abschnitt (III. 9.—V. 9.) einen andern Verfasser, als für die beiden vorherigen, weil „die Sprache weit reiner und fließender“ und „der Vortrag von älteren Schriften unabhängiger“ sei, und häufiger Jesaja's als Jeremia's Weissagungen benützt werden (2). Allein wenn alle drei Punkte wahr wären, so könnten sie für einen andern Verfasser doch noch gar nichts beweisen, weil mit der Verschiedenheit des Gegenstandes beim nämlichen Schriftsteller auch die Darstellung sich ändern muß. Jene Punkte sind aber nicht einmal wahr. Es finden sich auch in diesem Abschnitte nicht bloß zahlreiche

(1) Einleitung. IV. 1743.

(2) Einleitung. IV. 1764.



Hebräisamen, wie III. 11. 30. 31. 33. 35. IV. 5. 9. 14. u., sondern sogar ein Uebersetzungsfehler, wie IV. 15. (<sup>1</sup>). Und der behaupteten Unabhängigkeit von älteren Schriften, verhalte es sich mit ihr wie es wolle, entzieht Bertholdt selbst wieder alle Beweiskraft, wenn er an häufige Benützung Jesaja's und das neben auch Jeremia's erinnert, nachdem Grüneberg überdies auch noch einige andere Benützungsnamhaft zu machen gewußt, die Bertholdt nicht in Abrede stellt (<sup>2</sup>).

Mit dem vorgeblich fragmentarischen Charakter des Buches Baruch hat es also nichts auf sich, und dasselbe ist, vom Briefe Jeremia's inzwischen abgesehen, als ein einheitliches zusammengehöriges Ganzes zu betrachten, und damit fällt der erste Grund gegen dessen Aechtheit weg.

II. Was sodann das Verhältniß des Buches Baruch zu den Schriften des hebräischen Kanons betrifft, so behauptet Grüneberg, daß diese in jenem übertrieben häufig benützt und namentlich auch Stellen aus Daniel und Nehemia angeführt werden, und läßt es daher zwar vor Judas Makkabäus, der es in seine Bibliothek aufgenommen habe (2 Makk. II. 13.), aber doch jedenfalls erst nach Nehemia entstanden sein (<sup>3</sup>), wo dann begreiflich von Aechtheit desselben keine Rede sein kann. Allein so sehr

(1) Bergl. S. 137.

(2) Grueneweg, Exercitatio etc. p. 40 sq. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1764. — Mit Recht sagt daher auch de Wette, daß sich für die Trennung der ersten zwei Rapp. von Kap. III. 1—8. „schlechterdings nichts Scheinbares sagen lasse,“ und daß die Gründe, womit man III. 9 ff. einem andern Verfasser zuweisen wolle, „wenigstens nicht hinreichend“ seien (Einleitung. S. 441 f.).

(3) Grueneweg l. c. p. 25—38. Grüneberg glaubt, der Verfasser beschreibe in allegorischer Weise das Verhältniß der Juden zu Ptolemäus Lagi und Philometor, diese nämlich seien gemeint unter Nabuchodonosor und Baltasar, unter Joakim oder sei Onias I., unter dem Flusse Sudd der Nil, unter Jeichonia irgend ein angesehenes Jude in Aegypten und unter Baruch vielleicht ein pharisäischer Priester gemeint, der mit andern die Erlaubniß zur Rückkehr in sein Vaterland erhalten hatte. — Wir können jedoch in dieser ganzen Hypothese und allen ihren Einzelheiten nur willkürliche Annahmen finden, die keiner weiteren Begründung fähig sind und sie daher auch keiner nähern Prüfung unterwerfen. Das einzige Wahre an derselben wird etwa die Behauptung sein, daß das Buch Baruch älter sei als Judas Makkabäus, wiewohl wir auch hier die Begründung nicht gerade hoch anschlagen möchten.

wir mit Gräneberg darin übereinstimmen, daß das Buch aus der vor-makabäischen Zeit herrühre, so wenig können wir in seiner Meinung, daß es nach Nehemia entstanden sei, weil es viele Entlehnungen aus frühern biblischen Schriften und namentlich auch aus Nehemia enthalte, irgend eine Haltbarkeit finden. Aus der großen Anzahl von Stellen, die Gräneberg theils als freie Citate und Auspielungen, theils als Nachahmungen, theils als genaue Citate alttestamentlicher Schriftstellen im Buche Baruch namhaft macht <sup>(1)</sup>, können hier zunächst nur die aus Nehemia und andern spätern Schriften des alttestamentlichen Kanons, und darunter wieder hauptsächlich nur die genauen Citate in Betracht kommen. Merkwürdiger Weise hat nun aber Gräneberg im Buche Baruch kein einziges genaues Citat aus Nehemia, sondern nur eines aus dem Deuteron., ein Paar aus Jesaja und eines aus Daniel aufzuweisen gewußt. Letzteres allein kann hier Berücksichtigung verdienen. Es soll nämlich Bar. II. 12. aus Dan. IX. 5. entlehnt sein. Wir können jedoch dieß nicht glauben, weil daselbe, wie an letzterer Stelle, auch schon im Gebete Salomo's (1 Kön. VIII. 47. und 2 Chron. VI. 37.) gesagt wird, und deshalb Bar. II. 12. eben so gut aus dem ersten Buch der Könige, als aus Daniel, in's Buch Baruch gekommen sein könnte; wahrscheinlich ist aber diese Stelle seit Salomo eine übliche Formel des religiösen Schulbekenntnisses geworden und sowohl von Daniel als Baruch ohne bestimmte Rücksicht auf eine frühere Schriftstelle gebraucht worden. — Unter den nachahmenden Stellen führt Gräneberg bloß Bar. I. 15. II. 16. in Beziehung auf Dan. IX. 4—19. und Nehem. I. 6 ff. IX. 22—25. an, und Bertholdt sucht durch Hervorhebung der Einzelheiten seinem Argumente mehr Kraft zu geben <sup>(2)</sup>. Hier läßt sich zwar nicht läugnen, daß zwischen den parallelisirten Stellen einige Ähnlichkeit Statt finde, aber so groß ist dieselbe doch keineswegs, daß sie eine Abhängigkeit der einen Stelle von der andern ganz außer Zweifel setze; und wäre dieß auch der Fall, so ließe sich doch die Stelle im Daniel eben so gut für eine Nachahmung Baruch's halten, als umgekehrt; jedenfalls aber hat die Annahme einer Benützung Nehemia's, wo die betreffenden Stellen bloß Parallelen

(1) Exordatio p. 30 sqq.

(2) Einleitung. IV. 1748.

zu den angeführten Daniell'schen sind, nicht den allergeringsten Grund. Weitere Stellen aus Nehemia und Daniel werden aber nicht angeführt; wenn daher Bertholdt versichert, daß im Baruch „viele Stellen“ aus diesen Büchern benützt seien <sup>(1)</sup>, so ist das „viele“ natürlich nicht zu premiren. — Auf eine nähere Beurtheilung der vielen freien Citate und Anspielungen, die Gräneberg auch gefunden haben will <sup>(2)</sup>, brauchen wir uns jetzt um so weniger noch einzulassen, als dieselben fast nur auf ältere Schriften, jedenfalls nicht auf Daniel und Nehemia sich beziehen, und die vermeintlichen Anspielungen auf Ezechiel'sche Stellen, die etwa erheblich scheinen könnten, sich nicht wirklich als solche betrachten lassen <sup>(3)</sup>, was übrigens auch von gar vielen andern vorgebliebenen Anspielungen gilt.

Es sind somit im Ganzen nur ein Paar Stellen im Buche Baruch, wo man eine Entlehnung aus Daniel (an Nehemia zu denken hätte man jedenfalls keinen Grund) etwa vermuthen könnte, wenn die spätere Abfassung des Baruch schon vorher außer Zweifel stünde. Und es ist nun klar, was es mit Eichhorn's Behauptung auf sich habe, daß dieses Buch seinem „Inhalte nach für nichts als eine Rhapsodie aus verschiedenen Schriften des hebräischen Alterthums, besonders aber aus Daniel und Nehemia's erklärt werden“ könne <sup>(4)</sup>.

(1) A. a. O.

(2) Exercitatio. p. 40.

(3) Es soll nämlich zuvörderst Bar. II. 31. auf Ezech. IX. 11. 19. XXXVI. 26. anspielen. Allein gerade der Kern der Ezechiel'schen Stellen: die Entfernung des steinernen Herzens und Verleihung eines fleischernen fehlt bei Baruch. Sodann soll Bar. II. 35. auf Ezech. XL. 20. Rücksicht nehmen. Allein was letztere Stelle sagt, findet sich nicht nur schon bei Jerem. VII. 23. XL. 4., sondern schon im Pentateuch, Gen. VI. 7. Levit. XXVI. 12., ausgesprochen. Endlich soll Bar. II. 34. auf Ezech. XXXVI. 28. XXXVII. 21. 25—27. anspielen. Allein Ezech. XXXVI. 38. stimmt mit Bar. II. 34. streng genommen nicht einmal dem Gedanken, geschweige denn den Worten nach überein; dagegen spricht Ezech. XXXVII. 21. 25—27. zwar ziemlich (jedoch nicht genau) denselben Gedanken aus, wie Bar. II. 34., aber dieser Gedanke, daß nämlich Gott sein Volk aus der Verbannung wieder zurückführen und sehr vermehren werde, findet sich schon bei den ältesten Propheten häufig. Von Ezechiel hätte also hier wohl geschwiegen werden dürfen.

(4) Eichhorn macht auch selbst nur Bar. I. 15—17. und II. 7—19. als solche Passus bemerklich, und weiß keine einzige Stelle anzuführen,

Da nun die Bemühung älterer biblischer Schriften, selbst wenn sie in dem angeblichen Grade Statt fände, nichts gegen Baruch beweisen könnte, so ist dieser zweite Grund gegen die Aechtheit des Buches eben so durchaus nichtig, wie der vorige. Dessen ungeachtet, sagt man, kann die Aechtheit nicht bestehen; denn

III. „In vielen Stellen des Briefes“, versichert Bertholdt, „schimmert ein späteres Zeitalter durch“<sup>(1)</sup>. Und diese Stellen sind nach ihm: I. 10. 14., II. 6. 24. 33. und III. 16—21. — Nach I. 10. 14. sagt er, „müßten im 5ten Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's daselbst noch alle verschiedenen Arten von Opfer, die im Gesetze Moses's vorgeschrieben sind, regelmäßig gebracht“ und Baruch's Brief „an den Festtagen im Tempel des Herrn“ vorgelesen worden sein<sup>(2)</sup>. Allein von allen vorgeschriebenen Opfer-Arten und von regelmäßiger Darbringung derselben ist Baruch I. 10. nicht im Entferntesten die Rede, und Bertholdt beweist hier bloß mit dem, was er unbefugt in den Text hineingelegt hat, nicht mit diesem selbst. Daß aber überhaupt nach der Zerstörung des Tempels dort keine Opfer gebracht und keine Schrift Baruch's an Festtagen habe vorgelesen werden können im Hause des Herrn (ἐν οἴκῳ Κυρίου), wird Niemand behaupten wollen, der im Buche Jeremia's gelesen, daß einige Zeit nach der Zerstörung des Tempels Leute aus Sichern und Schilo und Schomron nach Jerusalem gekommen seien, um dort Opfer darzubringen im Hause Jehova's (Jerem. XLII. 5.), und im Buche Esra's, daß mehrere aus dem Exil zurückgekommene Familienhäupter, als sie zum Hause Jehova's in Jerusalem gekommen waren, freiwillige Gaben gebracht haben für das Haus Gottes, um es wieder herzustellen (Esra II. 68)<sup>(3)</sup>. — Nach Bar. II. 6. 24. 33., sagt ferner Bertholdt, sei „die Zeit, da die Nation in's Exil geführt wurde, sehr weit entfernt von dem Zeitalter des Verfassers“<sup>(4)</sup>. Das Hauptgewicht legt

die nicht wenigstens eben so gut aus Daniel, als aus Nehemia entlehnt sein könnte; und doch spricht er von einer Rhapsodie Nehemianischer und Danielischer Stellen.

(1) Einleitung IV. 1753.

(2) Ebend. S. 1754.

(3) Stärkere Beweise dafür, daß auch der zerstörte Tempel noch Haus Jehova's und Haus Gottes genannt wurde, kann man kaum fordern.

(4) Einleitung. IV. 1753.

es darauf, daß die Väter genannt werden als solche, welche das Exil durch ihre Sünden herbeigeführt haben und durch den Eintritt desselben beschämt worden seien. Allein warum dieses im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung nicht habe gesagt werden können, wie Bertholdt behauptet, ist schwer einzusehen. Denn um diese Zeit war das Exil bereits durch mehrere Generationen hindurch verschuldet worden, und die vermessenen Erwartungen, daß Gott sein Volk nie verstoßen werde, waren in der That Erwartungen der Väter gewesen, die somit durch den Eintritt des Exils zu Schanden wurden. Die Stelle II. 6. beweist sogar das Gegentheil von dem, was Bertholdt aus ihr folgern will; denn nach dem Exil hätte der Verfasser nicht mehr von sich und seinen Zeitgenossen in Bezug auf den Anfang desselben sagen können: Wir (und unsere Väter) sind zu Schanden geworden, sondern hätte von den Vätern allein reden müssen. — Bar. III. 16—21. endlich soll „auf die Beherrscher der großen chaldäisch-babylonischen und persischen Monarchie zurückweisen, und dann die nach der Zerstörung des Reiches Alexander's des Großen aufgetretenen Könige von Syrien und Aegypten nebst ihren Nachfolgern als Menschen bezeichnen, welche den Weg der Weisheit nicht gefunden haben“ (1). Allein wenn nur von oben diesen Herrschern gesagt werden dürfte, sie haben den Weg der Weisheit nicht gefunden, könnten wir etwa zugeben, daß der Verfasser eben sie im Auge gehabt habe. Jenes ist aber bekanntlich nicht der Fall. Schon in dem Sprüche wird von solchen geredet, welche die Weisheit suchten, aber nicht fanden (XIV. 6. vergl. Hiob XXVIII. 12. 26.), und dabei natürlich nicht an die chaldäisch-babylonischen, persischen, syrischen und ägyptischen Herrscher gedacht. Die angeführte Stelle könnte, so wie sie vorliegt, so gut vor und während als nach dem Exil geschrieben worden sein, und wäre in einem Falle eben so wahr als im andern.

Unwillkürliche Hindeutungen auf eine nachexilische Zeit finden sich also nicht im Buch Baruch, und damit fällt der dritte Grund gegen dessen Aechtheit weg. Dieselbe ist aber dennoch zu läugnen; denn

(1) Ebd. S. 1766.

## §. 32. Fortsetzung.

IV. Das Buch Baruch „wimmelt von historischen Irrthümern, die unmöglich ein Zeitgenosse wie Baruch begehen konnte, wohl aber ein später lebender Jude nach der bekannten Unwissenheit dieser Nation in der frühern, nicht bloß ausländischen, sondern auch einheimischen Geschichte“ (1). Die dahin gerechneten Hauptpunkte werden auf folgende Weise namentlich gemacht:

1) „Wie hätte Baruch die Juden zu Jerusalem ermahnen können, Gebete und Gelübde für Nabufadnezar und seinen Prinzen Balthasar darzubringen (Baruch I. 11.), da doch Nabufadnezar keinen Prinzen dieses Namens hatte?“ (2) Gegen diese gar nicht neue Einwendung hat schon Goldhagen bemerkt: *Avos et abavos in S. Scriptura patrum nomine appellari, nemo infitias iverit* (3). In der That erscheint hier die von Eichhorn erhobene Klage über „sehr verwirrte Begriffe von der chaldäischen Regentensfolge“ als ganz ungerecht, sobald man sich erinnert, daß das Wort „Sohn“ im alttestamentlichen Sprachgebrauche häufig auch Enkel und Urenkel und Nachkommen überhaupt bedeutet, und daß überdies auch ein anderer Zeitgenosse Nebufadnezar's, der Prophet Daniel, dessen Buch vergeblich als unächt angefochten wird (4), den Baltasar als einen Sohn Nebufadnezar's bezeichnet (Dan. V. 2. 11. 18.).

2) „Baruch hat den Propheten Jeremias nach Aegypten begleitet“ und ihn wahrscheinlich, so lang er lebte, nicht mehr verlassen. „Nun ist es ganz ganz gewiß, daß Jeremias noch im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalem's gelebt hat; aus eben diesem Jahre ist aber dieser Brief datirt, welchen Baruch von Babylonien aus — geschrieben haben soll“ (5). Allein hier ließe sich zuvörderst, wenn auch jenes noch so gewiß wäre, ganz gut begreifen, daß Baruch im genannten Jahre noch eine Zeit lang in Aegypten gewesen, und dann nach Jeremia's Tod nach Babylon gegangen wäre und dort den fraglichen Brief geschrieben hätte. Jenes ist aber nichts weniger als gewiß. „Von

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 386.

(2) Ebend. S. 385.

(3) *Introductio*. II. 444.

(4) *Th* II. Abth. 2. S. 78—163.

(5) Bartholdt, Einleitung. IV. 1745.

Jeremia's Thätigkeit in Aegypten ist nur bekannt, daß er den Juden Strafpredigten wegen ihrer Abgötterei hielt und weissagte, Nebukadnezar werde Aegypten erobern (43, 8—44, 30.).<sup>(1)</sup> Die Behauptung aber, daß Jeremia im fünften Jahre nach Jerusalem's Zerstörung ganz gewiß noch gelebt habe, ist vollkommen unbegründet. Sehen wir sie aber auch als begründet an, so hat die weitere Annahme, daß Baruch erst nach Jeremia's Tode nach Babylon gegangen und nicht vielmehr von ihm selbst noch dorthin gesendet worden sei, höchstens nur Wahrscheinlichkeit. Daß aber eine auf einer willkürlichen Behauptung ruhende Wahrscheinlichkeit nicht als Beweis gegen die Aechtheit einer Schrift sollte gelten wollen, bedarf wohl keiner weitem Bemerkung.

3) „Nach Kap. I. 3. 4. haben sich alle in Babylonien befindliche jüdische Exulanten an dem Flusse Sud (Euphrat) versammelt, um diesen Brief vorlesen zu hören. So viele Menschen aber in Bewegung zu setzen, fehlte hier ein hinlänglicher Zweck und jedenfalls die Gestattung der chaldäischen Regierung.“<sup>(2)</sup> Wenn wir jedoch hier den Text nicht mehr sagen lassen, als er wirklich sagt, so fällt die ganze Unglaublichkeit, die Bertholdt hier finden will, von selbst weg. Baruch las nämlich den Brief nicht vor allen Juden, die in's babylonische Gebiet abgeführt worden waren, sondern nur vor denen, die in Babylon am Euphrat wohnten, und zwar nur vor allen denjenigen aus diesen, welche gekommen waren, um die Vorlesung anzuhören (ἐν ᾧ οὐ πάντες τῶν λαῶν τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον I. 3.). Es kann daher diese Versammlung weder ein ungeheures Aufsehen gemacht und selbst der Regierung bedenklich erschienen, noch die Theilnehmenden „eine beträchtliche Zeit ihren Geschäften entzissen“ haben. Und damit fällt aller Grund weg, die berührte Angabe für einen historischen Irrthum anzusehen.

4) Aber „dieser jüdischen Volksversammlung soll auch der König Jechoniah beigewohnt haben; dieß ist eine offenbare Unwahrheit, denn nach II. Reg. XXV. 27. wurde dieser König, so lange Nebukadnezar lebte, als ein Gefangener behandelt, und erst der neue Regent, Evilmerodach, entließ ihn aus dem Kerker.“<sup>(3)</sup>

(1) Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. 290.

(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1746.

(3) Ebend. S. 1746 f.

Ueber diese vermeintliche Unwahrheit ist aber schon oft bemerkt worden, daß man sich die Gefangenschaft Jechonia's, der sich dem Sieger freiwillig unterworfen hatte, nicht sonderlich streng denken dürfe, zumal nachdem dieselbe bereits viele Jahre lang gedauert hatte <sup>(1)</sup>. Die Gefängnisse im alten Morgenlande waren überhaupt nicht streng, und Besuche der Gefangenen, selbst von zahlreichen Bekannten, wurden leicht gestattet <sup>(2)</sup>, so daß auch eine Versammlung jüdischer Exulanten bei dem gefangenen Jechonia nicht einmal etwas Unwahrscheinliches hat, geschweige denn als eine Unmöglichkeit betrachtet werden mußte.

5) „Jojakim mußte Hoherpriester gewesen sein; allein — man weiß, daß im 5ten Jahre nach Jerusalem's Zerstörung Jozabab Hoherpriester war“ <sup>(3)</sup>. Hier wird aber nur wieder zu viel in den Text hineingelegt. Denn daß jener Joakim, an den Baruch gesendet wurde, Hoherpriester gewesen sei, ist damit noch keineswegs gesagt, daß er andern Priestern gegenüber *ὁ ἱερεὺς* genannt wird. Er mußte ja nothwendig diese oder eine ähnliche Benennung erhalten, wenn er nur überhaupt als der erste der noch zurückgebliebenen Priester, und noch mehr, wenn er etwa als Stellvertreter des im Exil befindlichen Hohenpriesters bezeichnet werden wollte. Man versteht daher gar nicht die Pflichten eines genauen Auslegers, wie Bertholdt meint, wenn man das *ὁ ἱερεὺς* in diesem Sinne nimmt, sondern verdient vielmehr den Vorwurf eines pedantischen Auslegers, wenn man überall, ohne Rücksicht auf die besprochenen Umstände, das Wort eben nur in jenem Sinne gebraucht sein lassen will, in dem es sonst oft vorkommt.

6) „Erst Cyrus gab dem aus dem Exil zurückkehrenden Volke die heiligen Tempelgeräthe, als ein Geschenk an den Gott, den sie verehrten, wieder mit: kein alter hebräischer Schriftsteller weiß von einer Zurückgabe in früheren Zeiten“ <sup>(4)</sup>. Aus dem Schweigen alter Schriftsteller folgt aber natürlich nichts gegen die Richtigkeit dessen, was Baruch sagt, zumal da über die Verhältnisse, die er berührt, uns nicht etwa zahlreiche ausführliche Berichte aus alter Zeit vorliegen, so daß man, was nur bei einem

(1) Vergl. Tirin. Comment. und Calmet. Comment. zu Bar. I. 3.

(2) Rosenmüller, das A. u. N. Morgenland. IV. 288 f. V. 101.

(3) Bertholdt, Einleitung. IV. 1747.

(4) Eichhorn, Einleitung in die apokr. B. 384.



Berichterstatter sich fände, als falsch oder doch verdächtig bezeichnen könnte. Wenn von Cyrus gesagt wird, er habe alle in Babel befindliche Tempelgeräthe zurückgegeben, so ist natürlich damit nicht gesagt, daß früher keine solche seien zurückgegeben worden.

7) Aber Baruch bezeichnet dieselben als „Geräthe, welche Zedekias, der König von Juda, habe verfertigen lassen (Baruch I. 8.), da es doch lauter Wohlgeschenke der frühern Jahrhunderte waren“ (1). Sonderbar! als ob nicht die goldenen Gefäße aus früherer Zeit schon mit Jechonia nach Babel abgeführt worden seien 2 Kön. XXIV. 13., und die später noch weggeführten silbernen Geräthe daher auch aus der Zeit Zedekias rühren müssen. Hier findet sich der historische Irrthum augenfällig nicht im Buche Baruch, sondern in der gegnerischen Verdächtigung desselben.

8) Eichhorn glaubt zwar dem Verfasser des Buches Baruch überdies noch mehrere andere Verstöße gegen die Geschichte aufbürden zu können, namentlich daß Baruch „offenbar in Gesellschaft des Serajah, der sich die Tempelgeräthe zurückerbitten sollte“, nach Babylon gerickt sein mußte, wovon Jeremias (II. 59 ff.) nichts wisse (2); ferner daß der Verfasser des Buches „sich Jerusalem im 5ten Jahre des Zedekias von den Chaldäern verbrannt denke“, und somit „den Zustand von Jerusalem, wie er zur Zeit zweyer ganz verschiedener Exilirungen beschaffen war, gegen alle richtige Geschichte zu einem Ganzen verbinde“ (3); sodann daß „derselbe die Geräthe des Tempels vor der Exilirung des Zedekias wieder nach Jerusalem zurückbringen lasse“, und „das, was am Ende des babylonischen Exils geschehen sein soll, in die Zeit des Exiliums zwischen Jechonias und Zedekias verlege“ (4); endlich daß derselbe einen gewissen Jojatim als Hohenprieester bezeichne, da doch Baruch „als Zeitgenosse wußte, daß damals Serajah Hohenprieester war“ (5). Allein alle diese Klagen auf historische Unwissenheit und Unrichtigkeit können hier keine weitere Besprechung verdienen, weil sie nur auf der falschen

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 284 f.

(2) Ebend. S. 381.

(3) Ebend. S. 383.

(4) Ebend. S. 384.

(5) Ebend. S. 385.

Meinung beruhen, daß das im zweiten Vers des ersten Kapitels genannte fünfte Jahr das fünfte Regierungsjahr Zedekia's sei. Zwar ist diese Meinung auch schon von Maldonat, Grotius, Calmet u. A. ausgesprochen worden <sup>(1)</sup>, aber selbst die Auctorität dieser großen Gelehrten hat ihr wenig Eingang zu verschaffen gewußt, und die bessern Exegeten haben nachher wie vorher eingesehen, daß I. 2. das fünfte Jahr nach Jerusalem's Zerstörung genannt werde. Es ließe sich auch wirklich im andern Falle die Art und Weise nicht begreifen, in welcher Jerusalem's Zerstörung als ein vergangenes Ereigniß theils ausdrücklich bezeichnet (I. 2.), theils augenfällig vorausgesetzt wird (I. 7. 8. IV. 11 ff.).

Comit ist auch das Vorgeben historischer Irrthümer im Buche Baruch ein grundloses, und damit fällt der vierte Grund gegen dessen Aechtheit weg.

V. Wenn endlich Bertholdt noch behauptet, es sei „entschieden gewiß, daß der Verfasser die Weissagungen des Jeremias — nach der alexandrinischen Version gelesen habe“ <sup>(2)</sup>; so könnten wir nach unserer obigen Erörterung über die Ursprache des Buches auf diese zuversichtliche Behauptung selbst dann nicht viel Gewicht legen, wenn Bertholdt dieselbe auch einiger Maassen zu begründen gewußt hätte. Dieß ist aber keineswegs der Fall. Er bringt zu Gunsten derselben nur den einzigen Grund vor, daß I. 9. *δορυμῆς* für Schlosser gebraucht sei, was auch die griechische Uebersetzung des Jerem. (XXIV. 1. XXIX. 1.) eben so gebrauche. Allein hieraus folgt weiter nichts, als etwa, daß der Verfasser unseres Buches ebenfalls wie Jeremia *אֲשׁוּר* in der Bedeutung Schlosser gebrauchte und sein griechischer Uebersetzer dasselbe (sei es mit oder ohne Rücksicht auf die griechische Uebersetzung des Jeremia) ebenfalls durch *δορυμῆς* übersezte.

Demnach können wir den vielen Gründen, welche man gegen die Aechtheit des Buches Baruch vorgebracht hat, sammt und sonderb keine hinreichende Beweisraft zuerkennen, obgleich de Wette versichert, daß sich „nur eine papistische Kritik dagegen verblenden könne“ <sup>(3)</sup>. Und wir müßten unter solchen Umständen die

(1) Vergl. Calmet. Comment. lit. in V. T. X. p. 1 sq.

(2) Einleitung. IV. 1752.

(3) Einleitung. S. 443.

Rechttheit festhalten, wenn sich auch außer dem oben §. 30. Gesagten keine weitere Gründe für dieselbe anführen ließen. Als solche können wir aber bezeichnen die hebräische Ursprache des Buches und seine frühe Entstehungszeit, so wie auch den häufigen Gebrauch jeremianischer Ausdrücke und Redeweisen, wie es gerade von einem Schüler Jeremia's sich vorzugsweise erwarten läßt. Und dazu kommt noch, daß das Buch Baruch schon in alter Zeit von Juden und Christen für ein Werk Baruch's gehalten wurde. Die apostolischen Constitutionen sagen, daß die Juden am großen Versöhnungstage neben den Klagliedern Jeremia's auch das Buch Baruch lesen <sup>(1)</sup>, was doch wohl nicht geschehen wäre, wenn sie nicht den Amanuensis Jeremia's für den Verfasser gehalten hätten. Und daß die Kirchenväter, die das Buch als eine heilige Schrift citiren, dasselbe auch als ein Werk Baruch's ansehen, obwohl sie es zuweilen unter Jeremia's Namen anführen, weil es mit den Schriften desselben zusammengestellt wurde, wird keiner besondern Nachweisung bedürfen.

### §. 33. Der Brief Jeremia's.

Der Brief Jeremia's, der in den gewöhnlichen Ausgaben der Vulgata das sechste Kapitel des Buches Baruch bildet, ist an die jüdischen Exulanten gerichtet, die eben im Begriffe stehen, nach Babel abgeführt zu werden. Der Prophet sieht voraus, daß der babylonische Götzendienst für sie viel Verführerisches haben werde, und sucht ihnen daher durch eine sehr ausführliche und erschöpfende Beschreibung seiner Lächerlichkeit und Widersinnigkeit Verachtung und Abscheu gegen denselben einzuflößen und sie von der Theilnahme an ihm abzuhalten.

Hinsichtlich der Rechttheit dieses Briefes, der den Propheten Jeremia als seinen Verfasser nennt, wird zwar gern zugestanden, „daß sich von Jeremia ein solches Schreiben erwarten lasse“ <sup>(2)</sup>, aber desungeachtet die Rechttheit desselben mit großer Entschiedenheit geläugnet <sup>(3)</sup>. Die Gründe jedoch, auf die man

(1) Καὶ γὰρ καὶ τῶν δεκάτῃ τῇ μηνὸς Γορνιατο συναθροισόμενοι, τοὺς θρηνοὺς Ἰερεμίου ἀναγινώσκουσι — καὶ τὸν Βαρούχ, ἐν ᾧ γέγραπται· Ἰσὺς ὁ Θεὸς ἡμῶν κτλ. (Bar. II. 38.)

(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1767.

(3) Schon Hieronymus, sofern er den christlichen Kanon auf den jüdischen reduciren und darum die deuterokanonischen Bücher für apokryphische

sich beruft, sind zum Theil offenbar nichtig, zum Theil haben sie wenigstens keine erhebliche Beweiskraft.

Ersteres ist der Fall, wenn Bertholdt meint, daß zur Zeit Jeremia's nicht habe gesagt werden können, „daß selbst die Chaldäer die Gözenbilder verachten“ (B. 39.), oder daß B. 57. „auf die Beraubung des Apollo's-Tempels durch Seeräuber, von der Jeremia nichts wissen konnte, nicht undeutlich angespielt zu sein scheine“, oder daß der Verfasser eine viel genauere „Kenntniß von den verschiedenen Arten der Idololatrie und den damit verbundenen — — Gebräuchen zeige“, als sich bei Jeremia, der „sein Leben in einem Gedränge politischer Ereignisse zubrachte“, erwarten lasse, oder endlich, daß „sich von einigen in diesem Schreiben berührten religiösen Gebräuchen der Heiden schwerlich möchte erweisen lassen, daß sie mit ihrem Alter das Zeitalter des Jeremia's erreichen“ (1). Es leuchtet beim ersten Anblick ein, daß hier alles nur auf unerweisliche Vermuthungen gebaut und dabei mitunter auch dem Texte des Buches etwas Gewalt angethan wird. Denn daß es nicht schon zur Zeit Jeremia's Chaldäer gegeben habe, welche die Gözenbilder verachteten, läßt sich jedenfalls nicht beweisen, wohl aber ist es etwas so ganz Natürliches, daß schon damals manche Chaldäer theils verständig genug waren, die Götzen zu verachten, theils übermüthig genug, sich um sie nicht zu kümmern, daß man das Gegentheil, auch abgesehen von unserem Briefe, ohne ganz triffende Beweisgründe nicht glauben könnte. Sodann der 57ste Vers sagt nur ganz allgemein, daß die hölzernen, mit Silber und Gold überzogenen Götter sich nicht gegen Diebe und Räuber zu sichern vermögen; aber dasselbe sagen auch, nur in etwas anderer Wendung, Jesaja und Jeremia wiederholt, z. B. Jes. XLVI. 1. Jerem. XLIII. 12. XLVIII. 7. XLIX. 3., und es ist daher die Anspielung auf jene Beraubung des Apollo-Tempels nur eine willkürliche Annahme, die hier um so weniger zu einem Beweisgrunde taugt, als selbst Bertholdt sie nicht für sicher, sondern nur für scheinbar auszugeben wagt. Ferner die genaue Kenntniß des chaldäischen

gehalten wissen wollte, bemerkte dießfalls; Libellum Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur, nec habetur apud Hebræos, et *ψευδο-επιστολὴν* epistolam Jeremiae nequaquam censui disserendam. (Præf. in Expos. Jerem.)

(1) Bertholdt, Einleit. S. 1769.

Söldendienstes, die sich in dem Briefe ausdrückt, kann gewiß zu einer Zeit, wo die Juden schon längst mit den Chasidern in mehrfacher Berührung standen, und somit jeder aufmerksame Israelit sie haben konnte, einem Propheten nicht mit Recht abgesprochen werden, der sich's gerade zu einem Hauptgeschäfte gemacht hatte, demselben entgegen zu arbeiten. Und wenn endlich von einzelnen religiösen Gebräuchen der Chasidäer (die um so mehr hätten genannt werden sollen, als die Sache beanstandet werden könnte) sich wirklich nicht erweisen ließe, daß sie schon zu Jeremia's Zeit üblich gewesen, so würde selbst dieses für Bartholde's Ansicht noch nichts beweisen. Er mußte vielmehr, wenn er auf Derartiges sich berufen wollte, seinerseits beweisen, daß es wirklich nicht bis in die Zeit Jeremia's hinaufreiche; das aber hat er nicht versucht.

Etwas mehr scheint es auf sich zu haben, wenn gegen die Richtigkeit bemerkt wird, daß der Brief „eine Jeremia's unwürdige, spielende Nachahmung von Jerem. X. 1—16. und XXIX. 1—23.“ sei und „diese Modification der Weissagung Jeremia's allein schon die Unächttheit zeige“; ferner daß „B. 3. und die Einführung 2 Makk. II. 2. in das makkabäische Zeitalter“ herabführe, und endlich daß die Ursprache des Buches die griechische sei <sup>(1)</sup>. Allein was den ersten Punkt betrifft, so ist es bekanntlich bei Jeremia oft der Fall, daß er sich wiederholt und an einer Stelle weiter ausführt, was er an einer andern nur kurz gesagt hat, und umgekehrt <sup>(2)</sup>; und daß ein solcher Fall auch hier Statt finde, hat im Allgemeinen nichts gegen sich. Unwürdige Spielerei aber können wir in dem Briefe nicht finden; höchstens ließen sich etwa die refratuarartigen Wiederholungen B. 16. 23. 29. 40. 49. 52. 59. 65. als solche betrachten, aber solche kommen ja auch schon in Jesaja's Weissagungen vor. Sodann die Einführung 2 Makk. II. 2., die man allgemein als eine Verweissung auf den Brief Jeremia's betrachtet, beweist bloß, daß der Brief zur Zeit, wo jene Stelle geschrieben wurde, bereits vorhanden war, keineswegs aber, daß er nur kurze Zeit vorher entstanden sei. Eben so wenig führt auch die Weissagung des dritten Verses, daß das Exil sieben Generationen dauern werde, in die makkabäische Zeit.

(1) de Wette, Einleitung. S. 444.

(2) Vergl. Th. II. Abth. 2. S. 88.

Es ist über diesen Ausdruck schon oft bemerkt worden, daß die Zahl der Jahre, die man auf eine *yeara'* rechnete, sehr schwankend war, und z. B. nach Diogenes Laertius sich nur auf zehn belief <sup>(1)</sup>, und daß auch in unserem Briefe das Wort in diesem Sinne gebraucht sein könne, wobei dann die sieben Generationen eben die siebenzig Jahre des Exils wären. Das hebräische *שבע* kommt zwar zu selten von einer bestimmten Zahl vor, als daß sich das Gleiche davon mit Zuversicht sagen ließe, aber aus demselben Grunde läßt sich auch das Gegentheil nicht behaupten. Uebrigens wäre es auch leicht möglich, daß ein hebräisches Exemplar, welches in's Griechische übersetzt wurde, *ב' דורות* gehabt, der Uebersetzer aber *ד' דורות* gelesen hätte, so daß das *εἴρη* ein Uebersetzungsfehler statt *εἴρων* wäre, und somit eine *yeara'* hier ungefähr dieselbe Ausdehnung hätte, wie *דור* Hiob XLII. 16. Der stärkste Beweis aber gegen die Richtigkeit würde in der ursprünglichen griechischen Abfassung liegen, wenn sich solche mit Recht behaupten ließe. Allein dieses ist keineswegs der Fall. Die Hebräer sind zwar hier seltener als in den fünf Kapiteln des Buches Baruch und reichen, für sich betrachtet, wohl nicht hin zu dem Beweise, daß unser griechischer Brief nur die Uebersetzung eines hebräischen sei. Allein die kleinere Zahl der Hebräer hat hier sicher nur darin ihren Grund, daß der Uebersetzer etwas reiner griechisch zu schreiben suchte, und sich daher nur zuweilen, aber nicht überall an sein Original hielt. Dafür spricht wenigstens schon die Ungleichheit einzelner Constructionen; er sagt z. B. gut griechisch *προσυνέταξεν αὐτὰ* B. 5., aber dann sogleich wieder: *οὗτοι δὲ προσυνέταξεν* B. 6., was sich jenem gegenüber nur als Uebersetzung von *וַיִּתְּנוּ* mit *ב'* leicht erklärt <sup>(2)</sup>.

(1) Cf. Goldhagen, *introduction*. II. 445. — Scholz, die heil. Schrift des Alten Testaments. Th. IV. Bd. 2. S. 299 f. Diogenes Laertius schreibt nämlich der pythagoräischen Schule eine ungefähr zweihundertjährige Dauer zu mit den Worten: *Καὶ αὐτὰ τὸ αἶματι δέμνουν μέχρι γενεῶν ἑννακίδεκα*, und rechnet damit auf eine *yeara'* etwa zehn Jahre. Da übrigens neuere Gelehrten nach Bentley's Vorgange statt *ἑννακίδεκα* die Lesart *ζυγία ἢ καὶ δίκα* für richtig halten (cf. Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. — Ed. H. G. Hübner. Lib. VIII. c. 24. vol. II. p. 279.); so läßt sich allerdings kein unbedingtes Gewicht mehr auf diese Zahl legen.

(2) Wir legen natürlich nur deswegen Gewicht auf diese Construction,

Eben so sagt er von den Bösen gut griechisch: *ψευδῇ δ' ἔστι*, dann aber sogleich: *καὶ ὁ δύνανται λαλεῖν* B. 8., welches letztere sich offenbar nur daraus leicht erklärt, daß im Original etwa *יִכְלֵי* oder *יִכְלֵי* stand, und der Uebersetzer sich darnach richtete, während ihm beim ersten Verbum der Text durch Auslassung des *הֵי* freie Hand ließ; und ganz ähnlich verhält es sich mit: *τὰ θηρία αὐτῶν ἔστι κρείττω, ἢ δύνανται ἀνθροῦργοντα κτλ.* B. 68. Eben so sagt er gut griechisch: *ὁρῶντων ἐν ποιήσῃ* B. 38., und dann doch wieder: *ἐν ποιῆσαι ἀνθρώποις* B. 64., was ohne Zweifel nur wieder als genaue Uebersetzung von *הַיְיִרִי* mit *י* anzusehen ist. Sodann im 13ten Vers wird *τὸ πρόσωπον αὐτῶν* durch *ἐκμάσσονται* als Plur. behandelt, ohne Zweifel nur darum, weil der Grundtext dafür *סִיְהִי* und das dazu gehörige Zeitwort in der Mehrzahl hatte. Und eben so verhält es sich mit: *μεμελανωμένοι τὸ πρόσωπον αὐτῶν* B. 21. Soll aber in beiden Fällen *τὸ πρόσωπον* als sogenannter Accusat. des entfernten Object's gefaßt werden, so wird auch damit nicht viel gewonnen, weil dann nur das *αὐτῶν* sehr störend wird und für eine Uebersetzung spricht. Ohne Zweifel ist auch — *ἄλλοις ὁμοιωμένοι εἶναι τὰ ξύλινα κτλ.* B. 39. als Zeichen einer Uebersetzung aus dem Hebräischen zu betrachten, wo etwa *עֲצֵי* oder *עֲצֵי* stand und natürlich als plur. mase. constr. war, welche Construction der Uebersetzer, obwohl sie zu seinem *τὰ ξύλινα κτλ.* nicht paßte, beibehielt. Dazu kommt noch der öftere Gebrauch des Futurums, wo von gegenwärtigen und gewohnheitsmäßigen Dingen die Rede ist, wie *ἐνδύσῃ* B. 33., *δυνήσονται* B. 34., *λάμψουσιν, φωτισῶσιν* B. 67., was sich ebenfalls nur aus dem engen Anschließen eines Uebersetzers an ein hebräisches Original am leichtesten erklärt. Nehmen wir zu all diesem noch die anderweitigen Hebraismen hinzu, auf die schon Dereser aufmerksam gemacht hat (B. 20. 27. 42. 44. 55) (1); so können wir, auch abgesehen von dem vermuthlichen Uebersetzungsfehler bei *ἔττα γενεῶν* B. 3., nicht wohl anders, als den Brief für die Uebersetzung eines hebräischen Originals erklären. Jedenfalls aber müssen wir bei so bewandter Sache die

weil die andere sich gerade daneben findet, nicht als ob sie an sich für eine Uebersetzung etwas beweisen könnte.

(1) Bergl. Bertholdt, Einleitung. IV. 1770.

Behauptung Eichhorn's, daß „der jetzige griechische Text gar keine Spuren einer Uebersetzung aus dem Hebräischen habe“ <sup>(1)</sup>, für durchaus unrichtig erklären, wenn gleich Jahn, Bertholdt und de Wette im Wesentlichen damit übereinstimmen <sup>(2)</sup>.

Liegt aber demnach kein hinreichender Grund vor, die Richtigkeit des Briefes zu läugnen, so ist auch dessen Entstehungszeit bekannt, und es kann nur etwa noch die Frage sein, ob Jeremia denselben früher oder später als den unter seinen Weissagungen befindlichen Brief (XXIX.) geschrieben habe. Eichhorn meint, es sei nicht ganz deutlich, ob „nach der Meinung des Verfassers“ das eine oder andere der Fall sei <sup>(3)</sup>; allein da der letztere Brief an die schon zu Babel befindlichen Exulanten geschickt wurde, jener aber an diejenigen, welche zwar schon in der Gewalt der Chaldäer waren, aber erst nach Babel gebracht werden sollten (B. 1—3.), so kann es wohl kaum zweifelhaft sein, daß derselbe früher geschrieben worden sei, als der unter Jeremia's Weissagungen befindliche, und zwar in der Zeit, welche zwischen der Eroberung Jerusalem's und der Wegführung des Volkes nach Babylon verfloß.

#### §. 34. Alte Uebersetzungen.

Die älteste Uebersetzung des Buches Baruch ist nach der griechischen die lateinische in der Vulgata. Sie ist vorhieronymianisch und hat unsern griechischen Text zur Grundlage. Sabatier hat auch hier zwei ziemlich verschiedene Recensionen derselben neben einander gestellt, nämlich den jetzigen Text der Vulgata und einen ältern, und sagt über beide: *Fatendum autem est, Vulgata hodierna textum plerumque pressius reddi, quam veteri illa, quam proferimus; neutra tamen ab antiquorum Patrum testimoniis procul abscedit nec etiam a Graeco* <sup>(4)</sup>. Jene ältere Recension erstreckte sich jedoch nur über das eigentliche Buch Baruch, nicht über den Brief Jeremia's im sechsten Kapitel. Eine andere alte lateinische Uebersetzung aus etwas späterer Zeit <sup>(5)</sup> hat Jos. Maria a Caro Lommasi herausgegeben (Rom 1688.).

(1) Einleitung in die apokr. II. S. 391.

(2) Jahn, Einleitung. II. 867. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1770. — de Wette, Einleitung. S. 444.

(3) Einleitung in die apokr. S. 390.

(4) *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae*. II. 734.

(5) Bertholdt, Einleitung. IV. 1776.



Außerdem ist in der Leodner Polyglotte auch eine syrische und arabische Uebersetzung des Buches Baruch abgedruckt, welche beide sich im Ganzen genau an unsern jetzigen griechischen Text anschließen und daher unsere Aufmerksamkeit hier nicht weiter in Anspruch nehmen. Verfasser und Alter derselben sind unbekannt. Eine andere syrische Uebersetzung des griechischen Textes findet sich im syrisch-heraplarischen Codex auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, deren Beschaffenheit aber noch nicht näher untersucht ist.

Dagegen ist das syrische Buch Baruch der Pariser Polyglotte, das auch im vierten Bande der Leodner Polyglotte abgedruckt ist, vom kanonischen Buch Baruch so durchaus verschieden, daß es sich nicht einmal als eine Uebersetzung desselben betrachten läßt. Es ist ein Brief, der von Palästina aus an die zehnstädt Stämme jenseits des Euphrat geschrieben wird, um sie zu benachrichtigen, daß Jerusalem und das jüdische Reich durch die Chaldäer zerstört worden sei, und sie zu trösten mit der Aussicht auf die baldige Bestrafung ihrer Gegner. Der Ton des Schreibens ist exhortatorisch und rhetorisirend, öfters wird derselbe Gebante mehrmals nach einander durch verschiedene sprichwörtliche Redensarten ausgedrückt, z. B. *proxima est amphora puteo et mvin portui, curans itineris urbi et vita termino*. Unter Anderem berichtet es auch, daß bei Jerusalem's Belagerung Engel vom Himmel gekommen seien, um einige Geräthe des Heiligthums zu verbergen und dann die festen Mauern und eisernen Riegel der Stadt selbst zu zerstören, damit nicht die Feinde sich rühmen können, es gethan zu haben. Huetius u. A. vermuthen, daß der Verfasser ein syrischer Christ, vielleicht ein Mönch, gewesen sei<sup>(1)</sup>. Und wirklich sprechen dafür, daß der Brief ursprünglich syrisch verfaßt worden und nicht eine bloße Uebersetzung sei, die vielen Wortspiele und Assonanzen, die in demselben vorkommen. Während aber allerdings die Art und Weise, wie vom jüngsten Gerichte geredet wird, an einen christlichen Verfasser denken läßt, ist Anderes von Seite eines solchen doch auch wieder sehr befremdend und läßt sich weit eher von einem Juden erwarten.

---

(1) Huet. Demonstrat. evang. p. 272.

# Sechstes Kapitel.

## Das Buch der Weisheit.

### §. 36. Benennung und Inhalt.

Die älteste Benennung des Buches ist *Weisheit Salomo's* (*σοφία Σολομών* oder *σοφία Σολομώντος*), die noch jetzt dem alexandrinischen Texte als Ueberschrift voransteht. Dieselbe blieb in der Kirche auch geraume Zeit hindurch üblich, zumal da Salomo selbst als Verfasser angesehen zu werden pflegte. Erst nach dem sich diese Ansicht als unrichtig ausgewiesen und Hieronymus das Buch in Rücksicht auf die griechische Ueberschrift geradezu für pseudepigraphisch erklärt hatte, wurde es seit Gelasius nur noch einfach *Buch der Weisheit* genannt, wie es noch jetzt in der Vulgata der Fall ist (\*). Von Athanasius und Epiphanius wurde es auch, wie sonst nur die Sprichwörter und Sirach, *σοφία* genannt (\*\*).

Die Benennung deutet zugleich, wiewohl nur allgemein und unbestimmt, den Inhalt des Buches an. Es enthält nämlich Belehrungen über die Weisheit und Empfehlungen derselben theils für alle, theils für Fürsten und Könige insbesondere.

Letztere ermahnt der Verfasser zuerst und vor allen andern, nach Weisheit zu trachten, und bezeichnet Vermeidung alles Bösen und wahre Frömmigkeit als die Bedingung, zu ihr zu gelangen; warnt aber besonders vor Ungerechtigkeiten und frechen, gotteslästerlichen Reden, als von ihr ableitend und in's Verderben führend (I.). Sodann führt er die Grundsätze des irreligiösen Weltmenschen und Freidenker an, welche die Unsterblichkeit und künftige Vergeltung läugnen, im frethlichen Lebensgenusse ihre einzige Bestimmung finden, und sofort die Gerechten und Tugendhaften, die Eiferer für Gott und sein Gesetz aus dem Wege zu räumen sich entschließen, weil sie ihnen Plänen und Unternehmungen beständige Hindernisse bereiten (II.). Endlich aber dann diese Grundsätze zu widerlegen und ihre Unvernünftigkeit

(1) Cf. Goldhagen, *introductio*. H. 318.

(2) Cf. H. Valer. *annot. ad Hucb. H. H. IV. 22* — Gabel. *Patm. Apost. I. 178*.

hervorzuheben, parallelisirt er das zeitliche und ewige Schicksal der Frommen mit dem der Gottlosen, erinnert an den Vorzug jener in den Augen Gottes, an ihren seligen Tod und ihre herrliche Belohnung nach demselben, während er zugleich das Elend ihrer Verfolger schon auf dieser Erde bei allem scheinbaren Glücke, ihr schmähhches Ende und die schreckliche Strafe beschreibt, der sie nach dem Tode verfallen, und die noch gesteigert wird durch den Anblick der Seligkeit, welcher sich die von ihnen verfolgten Frommen erfreuen (III—V.).

Hierauf wird die anfängliche Ermahnung an die Herrscher der Erde wiederholt, an ihre schwere Verantwortung in dem bevorstehenden Gerichte erinnert, und sittliche Unbescholtenheit empfohlen als Bedingung zur Erlangung der Weisheit, durch die allein eine segensreiche Regierung möglich werde. Wie sehr aber dieses der Fall sei, wie man nur durch Tugendhaftigkeit und Gebet zur Weisheit gelange, welchen hohen Werth sie habe, wie großen Segen sie bringe, wird noch mit Salomo's eigenen Worten, der redend eingeführt wird, und zum Theil an seinem eignen Beispiele ausführlich gezeigt (VI—IX.).

Sodort wird das segensreiche Walten der Weisheit in der israelitischen Geschichte und einzelnen ausgezeichneten Personen derselben nachgewiesen. Sie half dem Stammvater des Menschengeschlechtes wieder auf von seinem Falle, rettete den Noah aus der Sündfluth, bewahrte den Abraham vor der Herrschaft des Götzendienstes, entfernte den Loth aus Sodom vor dessen Untergang, schützte und segnete den Jakob auf seinen Wanderungen, verlieh dem Joseph königliche Gewalt über Aegypten, verrichtete große Zeichen und Wunder durch Moses, bestrafte die Aegyptier für ihre Widerseßlichkeit, führte Israel aus Aegypten und durch's rothe Meer, und erlöste Pharao und sein Heer in demselben, beschützte die Israeliten auf ihren Wanderungen durch die Wüste, half ihnen zum Besitz des verheißenen Landes und bestrafte die Kanaaniten wegen ihres abscheulichen Götzendienstes (X—XII.). Die Erwähnung dieses Götzendienstes veranlaßt sofort eine nähere Beschreibung des Ursprunges und der Thorheit des Götzendienstes überhaupt und des schmähhchen Betruges, dessen sich die Verfertiger der Götzbilder schuldig machen, und der harten Strafen, die Gott über die Götzdiener verhängt, während er seine wahren Verehrer mit Heil und Segen erfreut

(XIII—XVI.). Sodann kommt der Verfasser wieder auf die Ereignisse beim Auszuge Israel's aus Aegypten zurück und beschreibt namentlich die ägyptische Finsterniß, den Untergang der Aegyptier und die Wohlthat der Wolken- und Feuersäule für die Israeliten; und schließt endlich sein Buch mit einer Lobpreisung der Güte Gottes, die zu allen Zeiten segnend über seinem Volke gewaltet habe (XVII—XIX.).

Somit zerfällt das Buch der Weisheit in drei Haupttheile, wovon der erste (I—V.) zum Streben nach Weisheit und zur Vermeidung alles dessen ermahnt, was ihr widerstreitet, der zweite (VI—IX.) über die Art ihrer Erlangung, ihr Wesen und ihre Segnungen nähere Belehrung giebt, und der dritte (X—XIX.) als eine Empfehlung der Weisheit mittelst der israelitischen Geschichte erscheint:

§. 36. Verhältniß des Buches der Weisheit zur sogenannten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie.

Da Philo, durch welchen die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie repräsentirt wird, schon im Alterthume als Verfasser des Buches der Weisheit betrachtet wurde, so kann es nicht sehr befremden, daß man dieses Buch nachher und besonders in neuerer Zeit als eine Frucht eben jener Philosophie anzusehen pflegte. Mehrfache Berührungspunkte auf beiden Seiten zu entdecken, wodurch sich jene Ansicht unterstützen ließ, konnte ohnehin nicht schwer fallen, weil beiderseits die alttestamentliche Offenbarung, wie sie in den Schriften des hebräischen Kanons dargestellt ist, zur Grundlage diente. Aber es leuchtet auch alsbald ein, daß sich unter solchen Umständen eine Menge paralleler Vorstellungen über religiöse Dinge im Buche der Weisheit und im Philonismus oder Alexandrinismus (wie wir jene Philosophie der Kürze wegen nennen wollen) nothwendig vorfinden müssen, wenn auch nicht der geringste unmittelbare Zusammenhang zwischen beiden Statt findet. Sofort wird alles darauf ankommen, ob die eigenthümlichen, dem alten Testamente fremden oder widersprechenden Sätze des Philonismus auch im Buche der Weisheit ausgesprochen oder wenigstens angedeutet seien; und nur in wie weit dieses etwa der Fall sein sollte, wird man unser Buch als eine Frucht jener Philosophie bezeichnen dürfen.

In dieser Hinsicht wird zunächst auf folgende Einzelheiten

großes Gewicht gelegt. Nach Philo seien „ächte Tugend und wahre Weisheit mit heilig-ungertrennlichen Banden an einander geknüpft, so daß Diejenigen, welche das Göttliche nicht in Wahrheit kennen, als Thörichte und Gottlose, dagegen aber auch als Kinder Gottes betrachtet werden müßten, denen diese Erkenntniß verstattet ist“; eben dieses wolle aber auch das Buch der Weisheit sagen mit den Worten: „In eine böshafte Seele wird die Weisheit nicht einkehren und nicht wohnen in einem der Sünde dienenden Leibe“ (I. 4.). Sodann erscheine bei Philo das innige Verlangen des Menschen, in die heiligen Geheimnisse der göttlichen Weisheit einzubringen, als Bedingung, der dazu nöthigen göttlichen Gnade theilhaft zu werden; daselbe lehre aber auch das Buch der Weisheit, und zwar „unter demselben eigenthümlichen Bilde, unter welchem Philo und die Therapeuten diese Ansicht empfehlen.“ Ferner sei die Lehre, daß wandellose Unsterblichkeit allein durch die Tugend des Menschen bedingt werde, durch einen „eigenthümlich-nothwendigen Zusammenhang mit der alexandrinischen Speculation verwachsen“; dieselbe sei aber auch im Buche der Weisheit mit klarer Bestimmtheit ausgesprochen. Wiederum sei in der Theorie des Alexandrinismus der dem Menschen als solchem eigenthümliche Sündenfall die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, woran sich „in unzerreißbarer Folge fort und fort an sich sündige Handlungen anknüpfen, da das Bestehen des Körpers jezuweilige Abziehung des Geistes vom Geistigen, die eben Sünde sei, verursache“; daselbe lehre aber auch das Buch der Weisheit, wenn es sage: die Weisheit habe den erstgebildeten Vater der Menschen „dem ihm eigenthümlichen Sündenfalle entrißen“, und ihm Kraft gegeben, über Alles zu herrschen (X. 1. 2.), und wiederum: die Gedanken der Sterblichen seien nichtswürdig und ihre Meinungen oft irrig, weil ein vergänglicher Leib auf der Seele laste und eine irdische Hülle den gedankenvollen Geist beschwere (IX. 14. 15.) (1).

Diese Punkte sind nach Dähne's Ansicht so bedeutende Beweise für einen alexandrinischen Ursprung und Charakter unseres Buches,

(1) Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Abth. II. S. 167—171. — Oßdrer, Philo und die alexandrinische Theosophie 2c. Thl. II. S. 240.

daß er sich dadurch sogar zu der Folgerung berechtigt sieht, daß auch die Fundamentallehre des Alexandrinismus, wonach die Außerungen des göttlichen Geins, von denen die ganze Welt Zeugniß gebe, für sich bestehende untergeordnete Theilnehmer am göttlichen Wesen seien, in unserem Buche enthalten sein müsse, und daß sofort auch die Weisheit in demselben als ein für sich bestehendes Wesen gedacht sei, wenn gleich hierüber im ganzen Buch der Weisheit kein klares philosophisches Wort sich finde (¹).

Befieht man jedoch jene Punkte etwas genauer, so läßt sich zwar allerdings die Uebereinstimmung des Buches der Weisheit mit dem Alexandrinismus nicht in Abrede stellen; wohl aber wird man behaupten dürfen, daß es sich dabei nur um Dinge handle, die auch in den Schriften des hebräischen Kanons mehr oder weniger klar und bestimmt ausgesprochen werden. Im innigsten Zusammenhange erscheinen Weisheit und Tugend, so wie andererseits Thorheit und Lasterhaftigkeit fast in allen alttestamentlichen Schriften, und mit Rücksicht hierauf hätte der Verfasser unseres Buches die fragliche Lehre geben können, wenn er auch nicht das Geringste von einer alexandrinischen Philosophie gewußt hätte. Eben so ist zur Erlangung der Weisheit auch nach den älteren Büchern die Hilfe der göttlichen Gnade nöthig, und natürliche Bedingung derselben das sehnliche Verlangen nach jener Weisheit. So in der Bitte des Psalmisten: Lehre mich deine Gebote (Ps. CXIX. 12. 26.), thue mir deine Wege kund und lehre mich deine Pfade (Ps. XXV. 5.), enthülle meine Augen, daß ich schaue die Wunder deines Gesetzes (Ps. CXIX. 18.); oder in der Verheißung des Propheten, daß einst alle Söhne des Bundesvolkes Unterrichtete Jehova's sein (Jes. LIV. 13.) und die Rationen sich zurufen werden: auf, laffet uns hinziehen zum Berge Jehova's, zum Hause des Gottes Jakob's, daß er uns lehre seine Wege, und wir wandeln auf seinen Pfaden (Jes. II. 3. Mich. IV. 2.). Das eigenthümliche Bild aber, unter dem das Buch der Weisheit in Uebereinstimmung mit Philo und den Therapeuten die fragliche Lehre ausspreche, besteht nur darin, daß ἀρχή (VI. 17.) ähnlich wie חֲכָמָה in חֲכָמָה in חֲכָמָה (Sprüchw. IX. 6.) gebraucht wird. Auch die Lehre, daß Tugend zur seligen Unsterblichkeit führe, ergibt sich, ganz ab-

(1) Dähne, a. a. O. S. 164.

gesehen vom Alexandrinismus, aus jenen alttestamentlichen Schriftstellen, wo Heil und Segen überhaupt als Lohn der Tugend erscheint, sobald man einmal den Gedanken an eine geistige Fortdauer nach dem leiblichen Tode klar erfaßt hat und nach deren Beschaffenheit fragt. Aber auch ausdrücklich, nur weniger bestimmt, wird eine selige Ewigkeit als Lohn der Tugend bezeichnet, wenn es heißt: Ich werde schauen in Gerechtigkeit dein Antlitz, mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde (Ps. XVII. 15.), oder: Dieser Gott ist unser Gott immer und ewig, und Er wird uns leiten über den Tod hinaus (Ps. XLVIII. 15.), oder: Durch deinen Rath wirst du mich leiten und nachher in Ehren mich aufnehmen (Ps. LXXIII. 24.)<sup>(1)</sup>. Dagegen wenn das Buch der Weisheit von dem Sündenfalle des ersten Menschen redet (X. 1. 2.), so ist nicht abzusehen, warum unter demselben nicht der in der Genesiß erzählte Sündenfall, sondern vielmehr nur die verunreinigende Verbindung des zuvor unbefleckten Geistes mit der Materie gemeint sein soll, in welchem Sinne Philo den Sündenfall deutet. Daß auch noch von einer Hemmung und Belästigung des Geistes durch den Leib die Rede ist (IX. 14. 15.), wird für die Auffassung im letztern Sinne schwerlich viel beweisen können, weil, was der Verfasser dießfalls sagt, ohne Zweifel nur Ausdruck seiner gemachten Erfahrungen ist, wie solche wohl jeder machen wird, der mit Eifer nach höherer Weisheit trachtet. Liegt ja doch die Anerkennung hievon aller religiösen Ascese zu Grunde, von der man nicht wird behaupten wollen, daß gerade jüdischer Alexandrinismus ihre alleinige Quelle sei. Unter jenem Sündenfall aber wirklich den in der Genesiß erzählten zu denken, verlangt offenbar die Zusammenstellung desselben mit dem Verbrechen Cain's und der (zwar nur angedeuteten) Lasterhaftigkeit zur Zeit der Sündfluth, wo es sich überall nicht

---

(1) Selbst de Wette gesteht, daß „die ältere Erklärung von der Aufnahme in die ewige Seligkeit hier viel für sich habe“ (Einleitung S. 438.). Zum Beweise aber, daß hier die Deutung auf bloß irdisches Leben und irdische Verhältnisse nicht nur willkürlich sei, sondern auch die einzelnen Ausdrücke sehr gewaltsam behandeln müsse, dient die Erörterung Reper's über Ps. LXXIII. 24. in seiner *Disputatio theologica, qua inquiritur in vim, quam habuit institutum Mosaicum in Hebræorum de rebus post mortem futuris opiniones*. Groning. 1835. p. 112—118.

um die Verbindung des Geistes mit der Materie, als die das göttliche Strafgericht herbeiziehende Sündhaftigkeit handelt.

Demnach führen die besprochenen Punkte durchaus nicht auf einen wesentlichen Zusammenhang unseres Buches mit dem jüdischen Alexandrinismus, und können somit auch nicht im Geringssten zu der Folgerung berechtigen, daß der Verfasser die Grundidee desselben, die Vorstellung selbstständiger Mittelwesen zwischen Gott und Welt, getheilt habe. Dennoch wird behauptet, daß diese in dem Buche sich finde, und zwar dort, wo es die Thorheit jener beklage, die nicht im Stande seien, Denjenigen, der in Wahrheit ist, aus den sichtbaren Gütern, und den Künstler aus seinen Werken zu erkennen (XIII. 1.), und somit Gott und den Welt schöpfer als zwei besondere Wesen bezeichne <sup>(1)</sup>. Allein auch hier können wir nicht einstimmen. Die Stelle lautet: *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φῦσει, ὡς παρῇν θεῷ ἄγνοια, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν ἐκ ἰσχυρὰν εἶδέναι τὸν ὄντα, ὅτε τοῖς ἔργοις προσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην.* Hier ist aber zunächst klar, daß mit den parallelen Ausdrücken *τὰ ὁρώμενα ἀγαθὰ* und *τὰ ἔργα* eins und dasselbe, die sichtbare Schöpfung nämlich, bezeichnet wird; ist aber dieses, so muß vermöge des Parallelismus auch unter *ὁ ὢν* und *ὁ τεχνίτης* einerlei gemeint sein; in diesem Falle aber wird gerade Gott selbst als Schöpfer der Welt bezeichnet und jedes philonische Mittelwesen ausgeschlossen, und somit das Gegentheil des alexandrinischen Grunddogmas gelehrt. Damit stimmen auch andere Stellen des Buches überein, wo das Verhältniß Gottes zur Welt berührt wird. Gott selbst nämlich, und nicht irgend ein Demiurg, ist es, der in denselben als Schöpfer der Welt erscheint. Gott hat Alles zum Sein geschaffen (I. 14.) und zur Unvergänglichkeit schuf Gott den Menschen (II. 23.), den Kleinen und Großen hat Er geschaffen, und eben so sorgt Er für Alle (VI. 7.). Zwar konnte auch ein Alexandriner sich solcher Ausdrücke bedienen, wenn er sagen wollte, Gott habe durch Vermittlung des Logos die Welt geschaffen; und man könnte um so leichter auf die Meinung kommen, daß auch unser Buch nur von einer mittelbaren Schöpfung durch den Logos oder die Sophia reden wolle, als der Logos doch *πρωτόδυνάμος* genannt (XVIII. 15.)

(1) Dähne, a. a. D. S. 160.



und von ihm gesagt wird, Gott habe Alles durch ihn gemacht (IX. 1.), und die Sophia als Erzeugerin (*γενέτις*) und Künstlerin (*τεχνίτις*) des Alls erscheint (VII. 12. 22. VIII. 6.), die Gott bei der Welterschöpfung beistund (IX. 9.). Allein diese Meinung wäre doch unrichtig, weil anders hieher bezügliche Aussagen des Buches ihr entgegen stehen. Wenn es z. B. heißt, Gott beschütze mit seiner Rechten die Frommen und beschirme sie mit seinem Arme (V. 16.), gegen die Gottlosen aber ergreife er seinen Eifer als Rüstzeug und waffe gegen sie die Schöpfung (V. 17.), so läßt dieß schon nicht mehr recht an das philonische Verhältniß Gottes zur Welt und an die Vermittlung seiner Wirksamkeit auf die Schöpfung durch untergeordnete Mittelwesen denken. Ganz abgewiesen aber wird ein solcher Gedanke dadurch, daß nach dem Buch der Weisheit eine vernünftige Betrachtung der äußern Schöpfung zur Erkenntniß Gottes selbst, nicht etwa bloßer Mittelwesen zwischen ihm und der Welt, führen kann. Thöricht Alle, heißt es, die nicht aus den sichtbaren Gütern den wahrhaft Seienden und aus den Werken den Künstler zu erkennen vermöchten. Denn wenn sie in der Einsicht so weit kamen, daß sie die Welt erforschen konnten, warum fanden sie nicht eher den Herrn derselben? (XIII. 1. 9.) Eine Erkenntniß Gottes selbst aber läßt sich im Alexandrinismus nicht aus der Schöpfung gewinnen, weil sie nicht von Gott selbst herrührt, und somit nicht Er, sondern bloß der Demiurg, in ihr sich offenbart und aus ihr erkennbar ist. Somit ist klar, daß unser Buch die Welt nur in dem Sinne durch das Wort Gottes geschaffen sein läßt, wie Genes. I. und Ps. XXXIII. 6. 9., und daß das *παροδύναμος* so wenig seine Selbstständigkeit und Persönlichkeit beweist, als wenn es mit der Hand Gottes (*ἡ παροδύναμός αὐτοῦ* XI. 17.) verbunden wird. Auf den Ausdruck *λόγος* an sich aber ist um so weniger Gewicht zu legen, als statt dessen auch *φῆμα* gebraucht wird (XVI. 26.). Sofort kann es begreiflich auch bei der *σοφία* nicht Selbstständigkeit und Persönlichkeit beweisen, wenn sie ähnlich wie der *λόγος* als Welterschöpferin und Weltbildnerin bezeichnet wird (').

(1) Wäre aber auch diese Selbstständigkeit und Persönlichkeit eine ausgemachte Sache, der Alexandrinismus unseres Buches wäre damit noch keineswegs bewiesen. Denn was es über den *λόγος* und die *σοφία* sagt, könnte wenigstens eben so gut, wo nicht besser, in der altjüdischen Lehre

Aber auch abgesehen von XIII. 1., sagt man jetzt, werde die Weisheit in unserem Buche eben doch als ein selbstständiges und persönliches, gottähnliches Wesen vorgestellt. Als classische Bezeichnende dafür bezeichnet man den Abschnitt Weish. VII. 7.—VIII. 6., und in demselben vorzugsweise VII. 25. 26. Allein Dähne selbst, der bei Darstellung seiner Ansicht von der Weisheit unseres Buches diese Stelle zu Grunde legt, gesteht unversehens, daß alle in derselben vorkommende Bezeichnungen der Weisheit für sich betrachtet als bloß dichterische und personificirende Schilderungen des weisen Gottes genommen werden könnten, und daß sie erst dann sichtlich über diese Grenze hinaus streifen, wenn man „die nämlichen Ausdrücke auch von andern Alexandrinern zur nähern wesentlichen Bestimmung der göttlich-bildenden Mittelursache angewendet“ sehe, wo dann natürlich nicht mehr zu bezweifeln sei, daß auch vom Verfasser unseres Buches „die pantheistisch-emanatistische Entstehungsweise auf seine göttliche Mittelursache übertragen sei“ (1). — Damit ist aber offenbar eingestanden, daß der fragliche Abschnitt keineswegs nothwendig im alexandrinischen Sinne verstanden werden müsse, sondern nur so verstanden werden könnte, wenn die alexandrinische Richtung des Verfassers anerkennbar wäre. Da wir nun aber in allem Bisherigen keine sichere Spur derselben finden konnten, so sind wir auch hier nicht befugt, das Vorhandensein einer solchen anzuerkennen, um so weniger, als sich, abgesehen vom Alexandrinismus, alles über die Weisheit Gesagte leicht und ohne Zwang als poetische Personification fassen läßt. Wenn nämlich der Verfasser die Weisheit Gottes nicht bloß als transcendente Eigenschaft, sondern zugleich und hauptsächlich als sein weisheitvolles Wirken in der Schöpfung und Menschenwelt personificiren wollte, so konnte er von dieser fingirten Person nach bekanntem alttestamentlichem Sprachgebrauche mit vollem Rechte sagen, was unser Buch von der Weisheit sagt.

---

von dem göttlichen חכמה (vergl. Dr. A. Reier, Commentar über das Evangelium des Johannes. Karlsruhe und Freiburg. Herder'sche Verlags-handlung. 1843. S. 119—124.) als im jüdischen Alexandrinismus seine erste Veranlassung haben.

(1) Dähne, geschichtliche Darstellung der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie. II. 179.

Wollte man aber einwenden, in diesem Falle könnte die Weisheit, als bloße göttliche Eigenschaft, doch nicht wohl Abbild seiner Güte und somit eine göttliche Eigenschaft Abbild einer andern genannt werden, und eben so wenig könnte sie als Abglanz des ewigen Lichtes und fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet werden<sup>(1)</sup>; so wäre die Erwiderung nicht schwer. Denn für's Erste will die Weisheit nicht als bloße göttliche Eigenschaft geschildert werden, und die der Einwendung zu Grunde liegende Disjunctio: göttliche Eigenschaft oder selbstständiges göttliches Wesen ist keine erschöpfende. Sodann ist das in der ganzen Schöpfung sichtbare weisheitvolle Wirken Gottes in der That auch ein sichtbarer Beweis (poetisch: ein Abbild) seiner Güte, oder wenn man sein Wesen als ewiges Licht denkt, ein Abglanz des ewigen Lichtes, und mit Rücksicht auf die göttliche Wirksamkeit (*ἐνεργεια*) überhaupt ein Spiegel oder eine Abspiegelung derselben. Dagegen als Bezeichnungen der Selbstständigkeit und Persönlichkeit wollen sich die berührten Ausdrücke gerade nicht recht fügen. Kann eine Eigenschaft nicht Bild einer andern sein, so gewiß noch weit weniger das Bild oder Abbild einer Eigenschaft ein selbstständiges persönliches Wesen. Noch weniger wird eine *αἰνὸς τῆς τῷ Θεῷ δυνάμεως* ein selbstständiges Wesen sein können, wenn diese *δύναμις* selbst nicht ein solches ist, eben so wenig eine *ἀποφύοια τῆς δόξης*, wenn die *δόξα* selbst es nicht ist, und der bloße Abglanz eines Lichtes ist bekanntlich nichts Selbstständiges und Wesenheitliches. Jene Prädikate aber, die auf ein selbstbewusstes Wissen und Wollen hindeuten sollen, und das Auftreten als persönlich wirkendes Wesen sind nur natürliche Folge der Personification und können für wirkliche Persönlichkeit um so weniger beweisen, als sie sich z. B. auch Sprüchw. VIII. 1—21. IX. 1—6. und anderwärts eben so wie im Buch der Weisheit finden. Und wenn die *σοφία* auch geradezu mit *κύριος* als Subject vertauscht wird, so läßt sich daraus eben so gut Einerleiheit als Verschiedenheit der Substanz und Person, somit keines von beiden ganz sicher folgern. Dazu kommt, daß die zum Theil schon berührten, bedeutsamsten Benennungen der Weisheit, auf die man auch am meisten Gewicht legt: *αἰνὸς τῆς τῷ Θεῷ δυνάμεως*, *ἀποφύοια τῆς τῷ παντοκράτορος*

(1) Vergl. Tübinger Quartalschrift. Jahrgang 1843. S. 371 f.

δόξης εὐκρινῆς (VII. 25.), ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου, ἵσοπ-  
τρον ἀκηλίδωτον τῆς τῷ Θεῷ ἐνεργείας, εἰκὼν τῆς ἀγαθό-  
τητος αὐτοῦ (VII. 26.), wenn sie etwas Selbstständiges und  
Selbstwesentliches bezeichnen sollten, nicht wohl anders als im  
emanatistischen Sinne verstanden werden könnten. Da wir aber  
auch Derartiges sonst nicht in unserem Buche finden, sondern  
vielmehr eine Vorstellung von Gott, die alles Emanatistische aus-  
schließt, so werden wir auch aus diesem Grunde jene Ausdrücke  
nicht als Bezeichnung der Selbstwesentlichkeit und Selbstständig-  
keit fassen dürfen, um so weniger, als wir dadurch dem Buch  
der Weisheit Pantheismus unterschieben würden, sofern alle Ema-  
nationstheorie im Pantheismus wurzelt oder endet, von dem sich  
ohnehin sonst keine Spur in demselben findet.

Endlich kommen Lehren in dem Buche vor, die dem Alexan-  
drinismus fremd sind oder keine Stelle in demselben finden kön-  
nen, wie die Lehre von einem Gerichtstage, wo über das künf-  
tige Schicksal der von ihren Körpern getrennten Seelen entschieden  
werden soll (III. 7. 18.), von welchem die Alexandriner  
nichts wissen <sup>(1)</sup>, und besonders die Lehre, daß durch den Reiz  
des Teufels der Tod in die Welt gekommen sei (II. 23—25.),  
welche sich gar nicht in das System der Alexandriner fügt, weil  
sie kein böses Wesen im Gegensatz zum Guten kennen <sup>(2)</sup>, wie  
solches unter dem διαβολος doch unstreitig gemeint ist, schon ver-  
möge der Rücksichtnahme auf Genes. III. 1 ff. und nach Maas-  
gabe des kirchlichen Verständnisses der Stelle <sup>(3)</sup>.

(1) Dähne, a. a. O. S. 174.

(2) „Die Vorstellung von bösen Dämonen, gefallenen Engeln ist dem  
Philo ganz fremd.“ Nach ihm ist „außer der materiellen Welt nichts Bö-  
ses zu finden.“ In dieser selbst aber „ist das Böse nur ein Minus des  
Guten und Göttlichen. Die Existenz desselben beruht nicht in einem  
Widerstande der Materie gegen das Göttliche, sondern in der Unfähigkeit  
dieser, das Göttliche vollkommen in sich aufzunehmen“ (Georgii in Ugen's  
Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1839. Heft 4. S. 78. 80.).

3) Dähne will zwar unter dem διαβολος nur „das verführerische, Gott  
mit dem Menschen entzweieude Vergnügen“ verstanden wissen (a. a. O.  
S. 173.); aber Schröder sagt offenbar mit Recht: „Der Hauptbegriff in  
den vorliegenden Versen ist die Verführung durch den Teufel; hätte er  
diesen als ein non ens betrachtet, so würde er gar nicht auf solche Weise  
von ihm gesprochen haben.“ (Philo und die alexandrinische Theosophie.  
II. 238.).

Nun wird es kaum noch nöthig sein, die öfters behauptete Abhängigkeit unseres Buches von der griechischen (namentlich platonischen) Philosophie ausführlich zu besprechen. Dieselbe könnte doch wohl nur eine durch den jüdischen Alexandrinismus vermittelte sein, und unter den Beweisgründen würden dann die eben besprochenen Punkte eine Hauptstelle einnehmen. Diese fallen aber dem Gesagten zufolge von vornherein weg. Einiges Andere, wie z. B. daß die Züge in der Beschreibung der Weisheit von der platonischen Weltseele abgezogen seien, daß es im platonischen Sinne heiße: der Geist Gottes erfülle die Welt und halte das Universum zusammen (I. 7.), daß der Verfasser an die platonische Präexistenz der Seelen glaube (VIII. 19. 20.), daß er, wie die platonische Schule, alle Tugenden unter vier Hauptnamen zusammenbringe (VIII. 7.), daß er übereinstimmend mit jener Schule die Enthaltung von allem Bösen als Bedingung setze, zur Weisheit zu gelangen (I. 1—6. IX. 15.)<sup>(1)</sup>, beruht theils auf willkürlicher Auslegung, theils hat es in den Schriften des hebräischen Kanons vielmehr als im Platonismus seine Quelle. Auf den ersten Punkt legt Eichhorn selbst kein großes Gewicht. Auf den zweiten ist noch weniger ein solches zu legen, denn daß der Geist Gottes das Weltall durchdringe, sagt schon der Psalmist mit den Worten: Wohin könnte ich vor deinem Geist entfliehen ꝛ. (CXXXIX. 7.). Sodann daß VIII. 19. 20. eine platonische Präexistenz der Seelen gelehrt werde, beruht auf willkürlicher Auslegung<sup>(2)</sup>. Und die Lehre von den sogenannten vier Cardinaltugenden beruht auf der rechten Kenntniß und Würdigung der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen<sup>(3)</sup>, und wird sich daher überall finden, wo jene nicht fehlt. Daß endlich Tugendhaftigkeit auch nach den ältern biblischen Büchern Bedingung der Weisheit sei, liegt in dem früher Gesagten.

Das Einzige, was bei der Säugnung alles wesenhaften Zusammenhangs zwischen unserem Buche und der griechischen und alexandrinisch-jüdischen Philosophie noch auffallen könnte, wäre etwa der Umstand, daß ziemlich viele Ausdrücke und Redeweisen in jenem an die Schriften Plato's und Philo's erinnern. Allein

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 110—117.

(2) Cf. Calwet. Comment. literal. in V. T. VII. 282.

(3) Vergl. Görres, die christliche Mystik. II. 183 f.

wenn der Verfasser die Schriften griechischer Philosophen und namentlich Plato's kennen gelernt (daß er älter als Philo, wird bereits allgemein anerkannt), und aus ihnen, wie nicht unwahrscheinlich, vorzugsweise seine griechische Sprachkenntniß geschöpft hat, so wird es nicht befremden können, wenn er sich theilweise ihre Terminologie aneignet und doch ihre Philosopheme nicht adoptirt. Er spricht dann nur mit platonisirenden Ausdrücken nicht etwa Plato's, sondern seine eigenen Gedanken aus, und jene Ausdrücke sind von seinem eigenen, nicht aber von Plato's oder gar Philo's Standpunkte aus zu verstehen und zu deuten.

Fehlt aber demnach der Grundgedanke des Alexandrinismus in unserem Buche und wird sogar das Gegentheil desselben gelehrt, kommen keine einzelnen Lehrsätze vor, die sich allein nur und mit Sicherheit aus dem Alexandrinismus herleiten ließen, wohl aber andere, die in demselben keinen Platz haben, läßt sich das Gemeinsame beider genügend aus den alttestamentlichen Büchern des hebräischen Kanons erklären, und ist der wesentliche Zusammenhang unseres Buches mit dem Platonismus ein bloß eingebildeter; so werden wir ohne Anstand behaupten dürfen, daß dasselbe nicht aus dem Geiste des Philonismus oder Platonismus, sondern vielmehr aus demjenigen Geiste hervorgegangen sei, dem die übrigen Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung ihre Entstehung verdanken.

Das etwaige-dogmatische Interesse in den deuterokanonischen Büchern, die man sonderbarer Weise gern als die Brücke vom alten zum neuen Bunde ansehen möchte, eine mehrfache Persönlichkeit in Gott als unmittelbare Anbahnung der christlichen Trinitätslehre zu finden, wird das Gesagte nicht verdächtigen können. Denn die christliche Trinitätslehre würde in ihrer Geltung verbleiben, wenn auch das Buch der Weisheit nicht die leiseste Hindeutung auf sie enthielte. Als ahnende Hindeutung aber auf eine mehrfache Persönlichkeit in Gott werden wir doch die kühne Personification der Weisheit (so wie auch des Logos) betrachten und unter Anwendung von 2 Petr. I. 21. sagen dürfen, daß dieselbe, wenn auch nicht mit bewußter Klarheit und Bestimmtheit, doch insofern wirklich gelehrt werde, als diese Lehre zum Theil auch mit den Ausdrücken, die das Buch gebraucht, gegeben werden konnte. Inzwischen steht aber auch in diesem Falle das Buch der Weisheit nur mit andern alttestamentlichen Büchern wieder auf gleicher

Linie, höchstens etwa mit dem Unterschiede, daß es vielleicht an ein paar Stellen im Personificiren etwas kühner ist als jene. Mit Recht haben daher auch jene älteren Exegeten, welche die Weisheit unseres Buches an einigen Stellen als etwas Selbstständiges und Persönliches gedacht haben (als die zweite Person der Trinität nämlich), eben dieses gewöhnlich auch bei der in den Sprüchw. und im Sirach und Baruch geschilderten Weisheit gethan.

### §. 37. Einheit des Buches der Weisheit.

Das Buch der Weisheit ist in neuerer Zeit von angesehenen Gelehrten nicht für ein ursprünglich einheitliches Ganzes gehalten, sondern bald zweien, bald dreien, bald unbestimmt vielen Verfassern zugeschrieben worden.

I. Der erste, welcher es als das Werk zweier Verfasser betrachtete, ist der Dratorianer Houbigant. Er theilte, wie es auch schon vor ihm geschehen war <sup>(1)</sup>, das Buch in zwei Theile, wovon der eine die ersten neun, der andere die letzten zehn Kapitel enthielt, unterschied sich aber dann dadurch von seinen Vorgängern, daß er den ersten Theil für ein Werk Salomo's, den zweiten aber für die Arbeit eines späteren Israeliten ansah, leichtlich desselben, der den ersten Theil in's Griechische übersetzt hatte <sup>(2)</sup>. Was ihn zu dieser Ansicht bewog, war die Beobachtung, daß im ersten Theile die Darstellung ganz einfach und alterthümlich, im zweiten dagegen schwülstig und dunkel sei und in poetischen Beschreibungen sich ergehe. Später trennte Eichhorn das Buch ebenfalls in zwei Theile von verschiedenen Verfassern, ließ aber den zweiten nicht mit Kap. X., sondern mit Kap. XL 2.

(1) Corn. a Lap. Argum. in lib. Sap. — Dupin, dissert. prélimin.: Ce livre peut-être divisé en deux parties: La première est une description et un éloge de la Sagesse; et la seconde qui commence en chap. 10. est un long discours en forme de Prières, dans lequel l'Auteur admire et relève la Sagesse de Dieu, et de ceux qui l'honorent, et découvre la folie des Impies et des ennemis de son peuple. p. 108.

(2) Nec tamen putandum est, librum Sapientiae totum esse unius ejusdemque Autoris; sed potius partem priorem (I—IX., in qua extant et vaticinationes et sententiae Salomonis Proverbiis fere similes, esse ipsius, partem posteriorem (X—XIX.) alterius scriptoris; forte ejus, qui priorem Graece converterat, quique addiderit de suo partem posteriorem.

beginnen und unterstützte seine Ansicht damit: a) daß vom zehnten Kapitel an Salomo nicht mehr zu sprechen scheine und die Weisheit nicht mehr gepriesen und empfohlen werde; b) daß der zweite Theil gegen die Abgötterei eifere, der ja Salomo in seinen späteren Jahren selbst ergeben war, und somit gar nicht zum ersten passe; c) daß dieser Theil auch in Darstellung und Ideen dem ersten ganz ungleich sei; und d) daß der abgerissene Schluß des Buches bei Annahme jener Trennung sich am leichtesten begreifen lasse <sup>(1)</sup>. Bertholdt hielt diese Gründe im Wesentlichen für zureichend und glaubte nur, daß sie nicht für die Trennung in der von Eichhorn versuchten Weise, sondern für die Trennung der letzten sieben Kapitel vom Vorausgehenden beweisend seien <sup>(2)</sup>.

Betrachtet man jedoch die vorgebrachten Gründe etwas genauer, so scheinen sie für eine Trennung des Buches in zwei Theile von verschiedenen Verfassern keineswegs zureichend. Die verschiedenartige Darstellung, auf die Houbigant aufmerksam macht und namentlich Eichhorn großes Gewicht legt, hat in der Verschiedenheit des Gegenstandes ihren genügenden Erklärungsgrund, sofern die ersten neun Kapitel eine Ermahnung zur Weisheit enthalten und ihre Segnungen hervorheben, im Nachfolgenden aber das Hervortreten der Weisheit in der israelitischen Geschichte beschrieben wird. Hier kann dann weder der Umstand befremden, daß gerade das Verhältniß Israels zu Aegypten näher besprochen wird, da es ja, von Anderem abgesehen, schlagende Thatfachen für die Zwecke des Verfassers darbot, noch das lange Verweilen bei der Sache auffallen, weil sie ja für jeden Theokraten die wichtigste und erfreulichste war, und daher auch eine weitläufige Beschreibung derselben gewiß keinem Zeit- und Religionsgenossen des Verfassers so überspannt, schwülstig, ermüdend und übersättigend vorkam, wie etwa einem Kritiker nach modernem Geschmacke. Sodann daß vom zehnten Kapitel an der Redende nicht mehr ausdrücklich als Salomo bezeichnet wird, und überhaupt nicht mehr so bestimmt wie früher als solcher hervortritt, kann nichts für verschiedene Verfasser beweisen; denn Salomo wird nur im neunten Kapitel ausdrücklich als der Redende bezeichnet,

(1) Einleitung in die apokr. S. 142—148.

(2) Einleitung. V. 2261.



und das Vorherige ließe sich eben so gut wie das Nachherige als Rede eines Andern auffassen. Der Eifer aber gegen den Götzendienst kann unmöglich für zwei Verfasser etwas beweisen, denn das Buch will offenbar Salomo den weisen, theokratischen König Israel's sprechen lassen, nicht den bereits thöricht und abtrünnig gewordenen, und es können daher Warnungen vor dem Götzendienste aus seinem Munde um so weniger befremden, oder gar als unschädlich erscheinen, als ja Salomo in den frühern Jahren seiner Regierung wirklich ein eifriger Jehovahverehrer war. Die Ungleichheit der Ideen betreffend, hebt Eichhorn besonders hervor, daß im ersten Theile Atheismus, im zweiten Abgötterei Quelle aller Laster sei, daß in jenem Tugend, in diesem intuitive Kenntniß von der Größe Jehova's Grund der Unsterblichkeit sei, und daß jener fast ganz frei, dieser dagegen ganz voll sei von „Aeußerungen im engherzigen Judenthume“, wohin namentlich gehöre, daß „die Strafe der Feinde Israels als eine Verbannung von Gottes Borschung“ vorgestellt werde<sup>(1)</sup>. Allein eine wesentliche Verschiedenheit der Ideen findet hier bloß scheinbar Statt. Abgötterei und Atheismus sind in ungefähr gleicher Weise Abfall von der Weisheit, und stehen auch hinsichtlich ihrer Folgen einander ziemlich gleich, und konnten daher auch mit gleichem Recht als Quelle aller Laster bezeichnet werden. Sodann die Kenntniß Gottes ist im Buche der Weisheit durchweg eine praktische, nicht eine bloß intuitive (auch in der Stelle XV. 3., die Eichhorn für sich anführt), und insofern einerlei mit Tugend. Endlich von engherzigem Judenthume findet sich selbst in der Hauptstelle, die man hiefür anführt (XVII. 2.), nichts; dieselbe sagt bloß mit andern Worten ungefähr das nämliche, was manche Aussprüche der Propheten über die götzendienertischen Dränger Israel's. Dagegen wird auch in diesem Theile die unumschränkte Liebe Gottes gegen Alle (XI. 23.—XII. 1.), die Menschenwürde überhaupt (XII. 8.) und die Pflicht der Menschenliebe (XII. 19. 22.) so nachdrücklich hervorgehoben<sup>(2)</sup>, daß von jüdischer Engherzigkeit des Verfassers keine Rede sein kann. Daß endlich der abgerissene Schluß des Buches nicht für Eichhorn's Ansicht spreche, wird sich nachher zeigen.

(1) Einleitung in die apokr. S. 146 f.

(2) Vergl. Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit. Leipzig 1837. S. XXVII

Erscheint aber demnach die Annahme zweier verschiedener Verfasser für das Buch der Weisheit um der vorgebrachten Gründe willen als unstatthaft, so noch mehr, wenn man die gemachten Trennungsversuche näher ansieht. Die Houbigant'sche Trennung reißt offenbar Zusammengehöriges auseinander. Denn das zehnte Kapitel, mit αὐτῇ beginnend, welches sich auf die noch im neunten Kapitel genannte σοφία bezieht, steht eben dadurch mit diesem Kapitel im engsten Zusammenhange. Ueberdies enthält der Schluß des neunten Kapitels (IX. 18.), wie man schon öfters bemerkt hat, einen allgemeinen Satz, der „gleichsam das Thema zu allem Folgenden bildet, und zugleich durch καὶ ἔτι auf das unmittelbar Vorhergehende zurückweist“<sup>(1)</sup>, so daß hier in allem Zusammenhang ist und jede Trennung als gewaltsam erscheint. Nicht minder gewaltsam erscheint auch die Eichhorn'sche Trennung, wie schon Bertholdt gezeigt hat, indem er gegen Eichhorn richtig bemerkt, daß XI. 1. „eine generelle Vorbemerkung sei, auf welche die speciellen Geschichtsangaben eben so folgen, wie man sie erwarten müsse“, und daß das Zeitwort διὰ τὸν αἰῶνα XI. 2. offenbar die διχαίει X. 20. zum Subjecte habe<sup>(2)</sup>, und mithin das von Eichhorn Getrennte im engsten Zusammenhang mit einander stehe. Aber auch die Bertholdt'sche Trennung selbst ist eben so unstatthaft, wie die beiden vorigen. Denn das dreizehnte Kapitel hängt mit dem Ende des zwölften, wodurch es vorbereitet und eingeleitet wird, aufs Engste zusammen, und weist auch sprachlich mit γὰρ auf dasselbe zurück. Und dazu kommt noch, daß auch XVI. 1 ff. mit XI. 5. 15. 16. in der engsten Wechselbeziehung steht und nur historisch ausführt, was dort allgemein ausgesprochen und kurz angedeutet wird<sup>(3)</sup>.

II. Wo möglich noch unglücklicher sind die Versuche Bretschneider's und Engelbreth's, das Buch in drei oder vier besondere Theile von verschiedenen Verfassern zu zerlegen. Bretschneider meint, Kap. I.—VI. 8. sei nur ein Fragment von einem größeren Werke, welches ein palästinensischer Jude in hebräischer Sprache geschrieben habe, um den Bemühungen des Antiochus Epiphanes zur Unterdrückung der jüdischen Religion entgegen zu

(1) Ebend. S. XXIII.

(2) Einleitung. V. 2259.

(3) Vergl. Grimm, Commentar S. XXVIII.

arbeiten. Das Folgende bis zum Ende des zehnten Kapitels rühre von einem alexandrinischen Juden zur Zeit Christi her, welcher schon dem König Salomo griechische Philosophie zuschreiben und damit die hebräische Ration als diejenige bezeichnen wolle, welche am frühesten „im Besitze aller Philosophie und Wissenschaft“ gewesen sei. Der Abschnitt vom zwölften bis zum neunzehnten Kapitel habe einen ziemlich ungebildeten „und von sehr trassen jüdischen Begriffen erfüllten Verfasser“, der ebenfalls zur Zeit Christi gelebt und in dem fraglichen Abschnitte „moralische Betrachtungen über die Strafen der Abgötterei und die Segnungen der Verehrung des wahren Gottes“ angestellt habe. Das eilfte Kapitel endlich sei von dem Sammler dieser drei Theile, als Vermittlung zwischen dem zweiten und dritten eingeschoben worden (').

Die Hauptgründe, auf welche Bretschneider diese Ansicht zu stützen suchte, sind: a) daß im ersten Theile Salomo nicht redend eingeführt werde, wohl aber im zweiten; b) daß der erste Theil nicht für Salomo, nicht einmal für sein Zeitalter passe, wohl aber der zweite; c) daß im ersten Theile von wirklichen Herrschern, im zweiten nur von einem Herrschen im uneigentlichen Sinne, als dem höheren Leben jenseits des Stabes, die Rede sei (VI. 20. 21.); d) daß im ersten Theile immer die *δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια*, im zweiten dagegen die *σοφία* empfohlen werde; e) daß im ersten Theile keine Spuren platonischer Philosophie sich finden, wohl aber im zweiten; endlich f) daß beide Theile sich durch Darstellung und Schreibart von einander unterscheiden ('). Engelbreth ist im Ganzen mit Bretschneider einverstanden, und weicht nur darin von ihm ab, daß er den ersten Theil nicht wie jener bloß für das Fragment eines größeren Werkes, sondern für ein vollständiges Ganzes ansieht; ferner daß er den zweiten Theil nicht mit VI. 8., sondern mit καὶ ἐρημώσει καὶ V. 23. beginnen, oder vielmehr V. 23 b. — VI. 7. durch den späteren Sammler hinzukommen läßt, und endlich daß er zu Gunsten seiner Ansicht noch besonders darauf Gewicht legt, daß die Weisheit in den ersten fünf Kapiteln nicht anders als in den Büchern Hiob, Sprüche und Sirach, in dem folgenden

(1) Bretschneider, Dogmatik der Apokryphen. S. 64 f. — Grimm, Commentar. S. XXIX.

(2) Grimm, ebend. S. XXIX—XXXII.

Theile aber als ein selbstständiges, persönliches Wesen erscheine<sup>(1)</sup>.

Wie leicht einzusehen, wird hier die Houbigant'sche oder Eichhorn'sche Ansicht als eine ausgemachte Sache betrachtet und nur noch die Abtheilung der ersten zehn oder elf Kapitel in zwei Abschnitte von verschiedenen Verfassern zu rechtfertigen gesucht.

Die Rechtfertigungsgründe aber scheinen äußerst ungenügend. Der erste beweist schon darum nichts, weil Salomo nur im neunten Kapitel ausdrücklich als redend eingeführt wird, und daher aus jenem Grunde nur eben dieses, nicht aber VI. 8.—X. oder V. 23b.—X. als besonderer Abschnitt von einem eigenen Verfasser bezeichnet werden dürfte. Der zweite Grund wäre nicht beweisend, wenn er auch auf richtiger Beobachtung ruhte, weil der spätere Verfasser die salomonischen Zeitverhältnisse leicht auch nur zuweilen konnte berücksichtigen wollen. Die Beobachtung ist aber nicht richtig. Bretschneider beweist dieß selbst, wenn er beim zweiten Theile, um ihn der salomonischen Zeit angemessen zu finden, von jenen Stellen absehen will, die *placita philosophiae senioris* enthalten<sup>(2)</sup>. Wäre es aber hier erlaubt, von jenen Stellen abzusehen, die eine spätere Zeit verrathen, so wäre es auch beim ersten Theile erlaubt, und dann stünden in der fraglichen Hinsicht wieder beide einander gleich. Ähnliches gilt vom dritten Grunde. Denn einerseits ist es offenbar nichts Unmögliches, daß wer von wirklichen Herrschern redet, auch vom Herrschen im uneigentlichen Sinne rede und das höhere Leben nach dem Tode darunter verstehe; andererseits ist auch hier die Beobachtung unrichtig, weil im zweiten Theile so gut wie im ersten auch von wirklichen irdischen Herrschern die Rede ist, z. B. VI. 9. 21. 24. VII. 5. VIII. 15. IX. 7. Der vierte Grund beruht zunächst auf der Voraussetzung, daß *καλοσύνη* und *εὐσέβεια* im ersten Theile von *σοφία* im zweiten wesentlich verschieden seien. Diese Voraussetzung ist aber unrichtig; jene sind mit dieser vielmehr wesentlich eins, und sind nur die *σοφία* nach ihrer praktischen Seite, nach welcher sie

(1) Engelbreth, *librum, sapientia Salomonis vulgo inscriptum, interpretandi specimina I. et II., capita quinq. priora complectentia*. Hafnii 1816. pagg. 4. 5. 9 sqq.

(2) Cf. Bauermeister, *Commentarius in Sapientiam Salomonis, librum vet. Test. apocryphum*. Gotting. 1828. p. 11.

überhaupt im Buche der Weisheit vorherrschend aufgefaßt wird, so daß die Empfehlung der *δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια* im Grunde daselbe ist, was die Empfehlung der *σοφία*. Ueberdies wird auch im ersten Theile die *σοφία* ausdrücklich empfohlen, so gut als im zweiten (I. 4. 6. III. 11.). Den fünften Grund können wir zwar nicht mit Bauermeister und Grimm damit abweisen, daß wir auch im ersten Theile Spuren platonischer Philosophie aufzeigen (<sup>1</sup>), wohl aber damit, daß wir das Mangeln von solchen auch im zweiten Theile, wie überhaupt im Buche der Weisheit, behaupten. Der Beweis dafür liegt in dem, was bereits über das Verhältniß unseres Buches zum jüdischen Alexandrinismus gesagt worden ist. Eben dadurch erledigt sich auch die Behauptung Engelbreth's, daß die Weisheit nur im zweiten Theile als selbstständige Substanz und persönliches Wesen erscheine, was, wie wir gesehen, auf unrichtiger Deutung einzelner Stellen beruht. Gesezt jedoch, die Angabe wäre richtig, so könnten wir die Folgerung auf verschiedene Verfasser noch keineswegs zugeben, weil der nämliche Verfasser nicht immer in gleicher Weise von der Weisheit reden mußte. Die Verschiedenheit in Sprache und Darstellung endlich ist durchaus nicht so groß, als Bretschneider meinen lassen will, und keineswegs von der Art, daß sie verschiedene Verfasser zu postuliren nöthigte. Was Bretschneider über die Verschiedenheit beider Theile in Absicht auf tropische Ausdrücke, feine Redekunst, poetischen Parallelismus, Verbindung der Sätze durch Partikeln gesagt hat, hat er auch nicht annähernd zu beweisen gewußt, vielmehr stehen beide Theile in diesen Beziehungen sich so ziemlich gleich (<sup>2</sup>). Die wirklich vorhandene Verschiedenheit aber in der Darstellung erklärt sich genügend aus der Verschiedenheit der Gegenstände, die in beiden Theilen zur Sprache kommen (<sup>3</sup>).

III. Läßt sich aber demnach das Buch der Weisheit nicht von zwei oder drei Verfassern herleiten, so noch weit weniger von einer unbestimmt größeren Anzahl, wie Nachtigal es versucht hat. Er theilt nämlich, gleich Houbigant u. A., das Buch zunächst

(1) Bauermeister, *Commentarius* etc. p. 15 sqq. — Grimm, *Commentar* n. C. XXXI.

(2) Bauermeister l. c. pagg. 20. 21.

(3) Vergl. Grimm, *Commentar* n. C. XXXII f.

in zwei Theile ab (Kapp. I—IX., Kapp. X—XIX.), läßt aber dann jeden Theil wieder aus drei Abtheilungen bestehen, und findet in jeder Abtheilung Vorträge aus einer Sitzung jener Weisensversammlungen, welche in späterer Zeit an die Stelle der alten Prophetenschulen getreten sein sollen. Aus Vorträgen, die in drei Sitzungen einer solchen Weisensversammlung gehalten wurden, läßt er den ersten Theil, und aus Vorträgen dreier Sitzungen einer andern, etwas späteren Weisensversammlung den zweiten Theil entstanden sein. Die einzelnen Abtheilungen, die solche Sitzungen darstellen, enthalten dann wieder mehrere besondere Vorträge; die erste Abtheilung des ersten Theils (I. 1.—V. 23 a.) enthält deren sechs, die zweite (V. 23 b. — VI. 21.) drei, die dritte (VI. 23.—IX. 18.) fünf; im zweiten Theile enthält die erste Abtheilung (X. 1.—XII. 27.) zwanzig, die zweite (XIII. 1.—XV. 13.) achtzehn, die dritte (XV. 14.—XIX. 21.) sieben und zwanzig besondere Vorträge oder Bruchstücke von Vorträgen, so daß für das ganze Buch im Grunde nicht weniger als neun und siebenzig verschiedene Urheber anzuerkennen wären (¹). Nach dem Bisherigen wird es kaum mehr nöthig sein, diese Ansicht noch näher zu beleuchten und ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Schon die ehemalige Existenz solcher Weisensversammlungen, welche die Prophetenschulen ersetzt hätten, läßt sich nicht einmal historisch wahrscheinlich machen, und die talmudistischen Stellen, welche Richtigal selbst zum Beweise ihrer ehemaligen Existenz aus Lightfoot's *Horæ Hebraicæ et talmudicæ* zusammengelesen hat, beweisen bloß, daß die jüdischen Gelehrten und ihre Schüler zuweilen auch Versammlungen gehalten haben, keineswegs aber, daß diese Versammlungen an die Stelle der alten Prophetenschulen getreten, oder ihnen auch nur irgend ähnlich gewesen und in denselben Vorträge gehalten worden seien nach Art der einzelnen Abschnitte im Buch der Weisheit. Wir glauben daher, da schon Rohde die Grundlosigkeit dieser Hypothese in's Licht gesetzt hat (²), einfach auf ihn verweisen zu dürfen.

IV. Während sonach die Gründe für verschiedene Verfasser

(1) Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth u. Halle 1799. S. 3. 4. 79. 126.

(2) Rohde, *de veterum poetarum sapientia gnomicæ etc.* Havnia, 1800. p. 240—246.

unhaltbar sind, spricht für einen Verfasser schon der §. 35. kurz dargelegte Inhalt des Buches, wonach die einzelnen Theile nicht etwa heterogener Art sind und einander ausschließen, sondern vielmehr sehr gut zusammenpassen und ein wohlgeordnetes, einheitliches Ganzes bilden. Sodann kommen die unser Buch auszeichnenden zusammengesetzten Haupt- und Beiwörter, die Assonanzen und Wortspiele u. dergl., in allen Theilen desselben vor; und mit Recht bemerkt Grimm: „Wo nicht die Verschiedenheit des zu behandelnden Stoffes eine Verschiedenheit in Darstellung und Sprache mit sich bringt, da findet man durchgängige Gleichheit derselben“ (¹). Endlich finden sich gar viele einzelne Wörter und Lieblingsausdrücke des Verfassers gleichmäßig in allen Theilen des Buches wieder (²).

#### §. 38. Integrität.

Manche Gelehrten, namentlich solche, die gegen die Einheit des Buches Bedenkllichkeiten erhoben haben, sind auch der Meinung gewesen, daß dasselbe nicht in seiner ursprünglichen Unversehrtheit, sondern entweder am Anfang oder am Ende unvollständig, oder durch spätere Interpolationen erweitert, auf uns gekommen sei.

I. Ersterer Ansicht war Houbigant und glaubte, daß Buch sei entweder nur ein Fragment eines größeren Werkes, oder es fehle wenigstens der Anfang, der eine ähnliche Ueberschrift gehabt haben müsse, wie die Spruchwörter oder der Prediger Salomo's. Zur Begründung dieser Meinung bemerkt er, daß das Buch wichtige Prophetien enthalte und daher, da keine prophetische Schrift des alten Bundes anonym auf uns gekommen sei, gewiß auch es keine Ausnahme gemacht, sondern in einer Ueberschrift seinen Verfasser genannt haben werde (³). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieser Grund höchst unbedeutend ist. Wir wollen nicht an die Sprüche Sirach's erinnern, die ebenfalls in keiner Ueberschrift den Verfasser nennen, weil man in Abrede stellen könnte, daß Weissagungen in denselben vorkommen, obwohl ältere Ausleger, denen Houbigant schwerlich widersprechen würde,

(1) Grimm, *Commentar* 1c. S. XXXIV.

(2) Grimm, *ebend.* S. XXXIV f.

(3) *Notae criticae* etc. p. CCXVI.

solche darin gefunden (¹). Aber gleich der zweite Psalm enthält so gut eine Weissagung als irgend eine prophetische Schrift, und doch nennt keine Ueberschrift den Verfasser.

II. Am Ende halten das Buch Grotius, Calmet und Eichhorn für unvollständig. Wie aber Grotius sich die Sache gedacht habe, läßt sich nicht näher angeben, denn er macht nur am Schlusse seiner Annotationes zum Buche der Weisheit die Bemerkung: „Videtur hic liber esse *xóλσpos* (sine defectus)“ (²), ohne sich irgend genauer darüber auszusprechen oder einen Grund für seine Ansicht vorzubringen. Letzteres scheint Calmet zwar thun zu wollen, thut es aber im Grunde doch nicht, wenn er bemerkt: *Finis operis deesse videtur, sive quod ab authore ad calcem deductum non sit, sive quod absolutum ab ipso, mutilum ad posteros pervenerit. Neque enim incepta et ad calcem usque libri deducta oratio suo termino clauditur, cum claudendam esse consilium authoris exigeret* (³). Eichhorn dagegen trägt zwar seine Ansicht ausführlicher vor, aber er bewegt sich in einer Art von Cirkel. Er führt nämlich den abgebrochenen Schluß des Buches unter seinen vier Gründen für zwei verschiedene Verfasser an, und sucht dann aus der Voraussetzung, daß das Buch von zwei Verfassern herrühre, jenen Schluß begreiflich zu machen, ohne irgend nachzuweisen, daß am Ende des Buches wirkliche und nicht bloß scheinbare Abgebrochenheit Statt finde und worin sie bestehe. Wir müssen daher diese Ansicht als eine schlechthin unbegründete ansehen (⁴).

Ähnlicher, jedoch nicht gleicher Meinung sind Hasse und Heidenreich (⁵). Sie halten nämlich das Buch nicht so fast für unvollständig, als vielmehr für unvollendet, so daß streng genommen die Integrität durch sie nicht geläugnet wird. Der Verfasser, meint Hasse, „habe selbst nicht weiter gearbeitet. Er sahe, daß sein Plan zu ungeheuer, sein Unternehmen zu groß, und die Materie schon zu erschöpft sey, als daß er alles seinem Versprechen

(1) Goldhagen, *introductio*. II. 343 sq.

(2) *Annotationes in Vetus Testamentum emendatius edidit etc.* G. J. L. Vogt. Halæ 1775. III. 63.

(3) *Commentar. literal.* in V. T. VII. 204 sq.

(4) Einleitung in die apokr. S. 147 f.

(5) Hasse, *Salomo's Weisheit, neu Uebersetzt* u. Jena 1785. S. 265—267. — Heidenreich, in *Ischirner's Remorabilien*. Bd. V. St. 2. S. 41. 43.



gemäß ausführen konnte. Er legt daher ermüdet — — den Griffel nieder und tritt mit einem Gedanken, der alles übrige zusammenfaßt und gar wohl der Schluß auch eines unvollkommenen Buches sein kann, ab“ ('). Die letztere Bemerkung ist jedenfalls in so weit richtig, als durch sie Eichhorn's Ansicht als unnöthig und unbefugt abgewiesen wird. Wenn der Verf. das Walten der Weisheit in der israelitischen Geschichte nachweisen wollte, so läßt sich gewiß nicht sagen, er habe durch das, was er gethan, seinen Zweck nicht erreicht; hatte er ihn aber erreicht, wozu dann noch weitere historische Nachweisungen von ihm fordern oder erwarten? Nachdem deren genug gegeben waren, war es Zeit, das Werk zu schließen. Der Schluß aber könnte gewiß nicht passender sein, als er wirklich ist, indem er durch eine Lobpreisung der göttlichen Güte, die sich zu allen Zeiten und an allen Orten an seinem Volke bewährt habe, die Andeutung giebt, daß weitere historische Nachweisungen nur dasselbe Ergebniß liefern würden, wie die bereits gegebenen, und somit für seinen Zweck überflüssig seien. Daraus ergibt sich aber von selbst, daß das Buch nicht als ein unvollendetes Werk zu betrachten ist und nicht Ermattung des Verfassers unter der Last seiner Arbeit den Schluß herbeigeführt hat, und von einem „Versprechen“, mehr zu leisten, findet sich ohnehin im ganzen Buche keine Silbe.

III. Spätere Interpolationen und zwar durch einen Christen will Hugo Grotius mehrere in dem Buche entdeckt haben. Er macht dieselben zwar nicht ausdrücklich namhaft, kann aber wohl nur diejenigen Stellen meinen, die mit einigen neutestamentlichen nach Ausdruck und Sinn große Aehnlichkeit haben, und die er selbst durch Hinweisung auf neutestamentliche Stellen zu erläutern sucht. Es sind dann die Stellen, die vom Gerechten eben so wie das Neue Testament vom Messias sagen, daß er Kenntniß Gottes besitze und *παῖς θεοῦ* sei (II. 13. Matth. XXVII. 43. Joh. XIX. 7.), und die seine Verfolger gerade so über ihn spotten lassen, wie nach dem Neuen Testament die Kreuziger des Heilandes über Diesen spotten (II. 17. Matth. XXVII. 40.); sodann die Stellen, wo die Seligkeit des künftigen Lebens, übereinstimmend mit dem Neuen Testament, als ein Götzen und Leuchten (III. 6. Matth. XIII. 43.) und als ein Herrschen und Weltrichten

---

(1) Salomo's Weisheit 10. S. 266 f.

(JH. 8. V. 15. Matth. XIX. 28. Offenb. II. 26.) bezeichnet wird. Allein von Kenntniß Gottes ist in den prophetischen Schriften des alten Bundes öfters die Rede als von einer Sache, die jedem wahren Mitgliede des auserwählten Volkes eigen sei, und nichts Des ist nur die Uebersetzung des כֶּבֶד יְהוָה, was der Verfasser schon im Jesaja (LII. 13. LIII. 11.) vom Messias gebraucht finden und daher, ohne das Neue Testament zu kennen, vom Gerechten überhaupt oder vom Messias insbesondere gebrauchen konnte. Was endlich III. 6. 8. vom künftigen Schicksal der Gerechten gesagt wird, ist aus Dan. VII. 18 ff. XII. 1. 2. entlehnt, und die Annahme einer Interpolation aus dem Neuen Testament hier um so unbegründeter, als die parallelisirten Stellen kaum den Hauptgedanken nach übereinstimmen, im einzelnen Ausdrücke aber gar sehr von einander abweichen. Die Behauptung von Interpolationen ist also hier ein grundloses Vorgeben. Mit weit mehr Recht haben andere Gelehrten derartige Stellen im Neuen Testament als Reminiscenzen und Entlehnungen aus dem Buche der Weisheit angesehen (¹).

#### §. 39. Ursprache.

So wenig das Buch der Weisheit sich bei seiner ziemlich rein griechischen Schreibart als Uebersetzung eines hebräischen oder aramäischen Originals charakterisirt, so ist doch in alter und neuer Zeit öfters die Ansicht ausgesprochen worden, daß es ursprünglich nicht griechisch, sondern hebräisch oder chaldäisch oder syrisch geschrieben worden sei.

Das Letztere ist jedoch nur eine Vermuthung des Rabbi Asarja (nach der gewöhnlichen Deutung seiner Worte), die sich an die Versicherung des Moses Nachmanides anschließt, daß er das Buch der Weisheit in chaldäischer Sprache gesehen habe, und kann daher hier keine weitere Rücksicht verdienen (²).

(1) Cf. Huet. Demonstrat. evangel. p. 252. — Rohde, de veterum poetarum sapientia gnomica. p. 239.

(2) Sie verdient um so weniger Berücksichtigung, als Asarja selbst keine nähere Begründung derselben versucht und nicht einmal großes Gewicht auf sie legt, sondern den aramäischen Text, von dem er redet, auch für eine Uebersetzung zu halten geneigt ist. Er sagt: וספר חכמתא רבתא דשלמה הנקרא ספר החכמה שכליו אמר הרמב"ן בהקדמתו לפרוש התורה ראיתי הספר המתורגם וכו' אשר כל דבריו ההם

Etwas näher hat man die Ansicht von einem chaldäischen Urtext des Buches zu begründen gesucht und dabei zunächst auf eben jene Versicherung des Rachmanides Gewicht gelegt, und noch mehr darauf, daß die syrische Uebersetzung von dem griechischen Texte in solcher Weise abweiche, daß man auf ein chaldäisches Original für beide Texte geführt werde, und aus einem solchen jedenfalls die Differenzen am Leichtesten erklären könne. Allein das Erstere beruht auf einem Mißverständniß, denn Rachmanides giebt das chaldäische Buch der Weisheit, welches er gesehen, nicht etwa für den Urtext, sondern geradezu für eine Uebersetzung aus, wenn er sagt: „Ich habe das Buch in chaldäischer Uebersetzung gesehen, welches genannt wird die große Weisheit Salomo's,“ und damit erscheint die Berufung auf ihn als eine unbefugte. Die Verschiedenheiten aber zwischen dem syrischen und griechischen Texte, welche Faber besonders urgirt, lassen sich, wie Grimm richtig bemerkt hat, „eben so gut aus der Ungeschicklichkeit des Uebersetzers, oder aus der Freiheit, deren er sich bediente, erklären“ (1).

Es bleibt somit nur noch die Frage übrig, ob nicht etwa die hebräische Sprache die Ursprache des Buches der Weisheit sei.

תמצאם בסוף ממנו קרוב הוא אצלי אם לא נעתק שחובר מאת המלך שלמה בלשון ארמי לשלחו אל איזה מלך אשר בקצה המזרח (cf. de Voisin, observat. in proem. Pagonis fidei, ed. Karpa. p. 127.). Aus diesen Worten geht sogar ziemlich deutlich hervor, daß man dem R. Asarja mit Unrecht die Vermuthung zuschreibt (J. B. Bertholdt, Einleitung. V. 2282. — de Wette, Einleitung. S. 432.), daß das Buch der Weisheit von Salomo syrisch geschrieben worden sei. Denn Asarja redet hier offenbar von derselben Sprache, wie Rachmanides, obwohl er das Wort ארמי gebraucht, weil er sich ja auf ihn beruft. Daß aber Rachmanides nicht von einem syrischen, und noch weniger von einem hebräischen, wie Eichhorn (Einleitung in die apokr. S. 194.), Zahn (Einleitung. II. 944.) und Bertholdt (Einleitung. V. 2281.) vorgeben, sondern nur von einem chaldäischen Buche der Weisheit rede, erhellt schon aus dem Ausdruck מיהרגם, der, so ohne alle nähere Bestimmung gebraucht, nur an eine chaldäische Uebersetzung denken läßt, und nicht weniger auch aus der ausdrücklich angeführten chaldäischen Ueberschrift jenes Buches. Wenn wir daher die Worte Asarja's richtig verstehen, so ist die Meinung, daß das Buch der Weisheit ursprünglich syrisch geschrieben worden sei, nie aufgestellt worden.

(1) Vgl. Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit. S. XXXIX.

Hierauf eine bejahende Antwort zu geben, sind zunächst diejenigen genöthigt, welche, wie auch noch Huetius, in Uebereinstimmung mit den älteren Kirchenvätern, den Salomo selbst für den Verfasser halten, weil sich nicht annehmen läßt, daß Salomo das Buch in einer andern als der hebräischen Sprache geschrieben haben würde. Aber auch andere, die das Buch nicht dem Salomo zuschreiben, lassen dasselbe doch bald durchaus <sup>(1)</sup>, bald theilweise <sup>(2)</sup> in hebräischer Sprache geschrieben sein. Als Beweisgründe aber für ein hebräisches Original hat schon Huetius die vielen Hebraïsmen des griechischen Textes namhaft gemacht, und daß derselbe auch in formeller Beziehung an die poetischen Bücher des hebräischen Kanons sich sehr eng anschließe <sup>(3)</sup>. Später wurde von Nachtigal <sup>(4)</sup>, Bretschneider und Engelbreth <sup>(5)</sup> sogar der Versuch gemacht, in dem griechischen Texte neben zahlreichen Hebraïsmen auch noch Stellen nachzuweisen, die als fehlerhafte Uebersetzungen eines hebräischen Textes sich ausweisen. Wenn man nun gleich die Bemerkungen des Huetius nicht für hinreichende Beweise ansehen kann, so bleibt es doch immerhin sehr beachtenswerth, daß das Buch durch seine ganze Ausdrucks- und Darstellungsweise, namentlich durch Parallelismus und numerösen Rhythmus sich an die poetischen Bücher des alten Bundes anschließt und manche Stellen enthält, die sich nur unter Berücksichtigung und Zugrundlegung des hebräischen Sprachgebrauchs richtig verstehen lassen. Was man von Uebersetzungsfehlern gesagt hat, ist allerdings dem größten Theile nach problematisch

(1) „Est hoc opus Hebræi hominis, complectens hortamenta ad sapientiam, qualia Salomon, Rex sapientissimus, dictare potuisset — Eum librum nactus Christianus aliquis Græce non inductus in Græcum vertit, libero nec ineleganti dicendi genere, et Christiana quædam commodis locis addidit.“ Grotii annotationes etc. ed. Vogel. III. 27.

(2) Vergl. Grimm a. a. D. S. XXXVIII.

(3) „Ex Ebraico archetypo vel conversum esse vel collectum pluribus indicibus deprehenditur: nam et in eo Ebraismi occurrunt, et carmine adstrictum fuisse, perinde ut reliquos Salomonis libros, et Jobum et Psalmos, nonnulli e Veteribus memorie prodiderunt.“ Demonstr. evang. p. 250.

(4) Das Buch der Weisheit. Als Gegenstück der Koheleth 2c. S. 24 ff. — Bruchstücke aus einer Einleitung in das Buch der Weisheit, in Henke's neuem Magazin. Bd. II. St. 1. S. 80—84.

(5) Vergl. Grimm, a. a. D. S. XXXVIII.

oder völlig unhaltbar, und was dagegen von Baumermeister und Grimm bemerkt wurde, meistens gegründet <sup>(1)</sup>. Desungeachtet geht aber Grimm selbst, daß bei dem schwierigen *ὡς νοήται* II. 6. durch die Annahme der Verwechslung von *בִּזְרָה* mit *בִּזְרָה* Alles aufgeklärt würde, und was Bertholdt gegen Nachtigal's Meinung, daß XVI. 9. *כֶּרֶב* mit *אֲרָבָה* verwechselt sei, bemerkt <sup>(2)</sup>, ist mehr ein Ausweichen als Widerlegen; auch Grimm's Bemerkung, daß „Pseudosalomo zum Behufe seiner Beweisführung übertreibe“, ist nicht sehr befriedigend; die Henschreden in Aegypten giftige Bisse versetzen lassen, ist doch etwas mehr als bloße Ueberreibung.

Während aber Derartiges auf ein hebräisches Original hindeutet, sprechen andererseits so viele und bedeutende Gründe für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes, daß wir denselben unmöglich geradezu als Uebersetzung eines hebräischen ansehen können. Schon die Schreibart überhaupt ist viel besser, als es bei einer auch etwas freien Uebersetzung eines hebräischen Textes zu erwarten wäre. Das Buch hat eine Menge ganz rein griechischer Redensarten, die sich aus einem hebräischen Texte nicht herleiten lassen, und von einem Uebersetzer, wenigstens nicht in solcher Anzahl, wie es in dem Buche geschieht, wären gebraucht worden. Beispiele sind: *ἀγῶνα νικᾶν* (IV. 2.), *ἀγῶνα βραβεύειν* (X. 12.), *ἀδελφοκτόνους συναπύλωτο θυμοῖς* (X. 3.), *φειδωσθαι τινας* (I. 11.), *συνθάπτειν τιθέναι πρὸς τινα* (I. 16.), *ἀπολαύειν τῶν ὄντων αγαθῶν* (II. 6.). Dazu kommen äußerst viele zusammengesetzte Haupt- und Beiwörter, für die man einen entsprechenden Ausdruck im Hebräischen vergeblich suchen würde, z. B. *ἀδελφοκτόνος* (X. 3.), *νηπιόκτονος* (XI. 7.), *πανορόνος* (XIV. 23.), *ὀλιγοχρόνιος* (IX. 5.), *κακότεχνος* (I. 4. XV. 4.), *πετροπόλος* (V. 22.), *γεννητής* (VII. 1.), *ὁμοιοκαθής* (VII. 3.), *ἀρεξικακία* (II. 19.), *εὐδότης* (XVI. 3.). Sodann finden sich in dem Buche so viele Parenthesen, Assonanzen, Wortspiele und Drymora, als von dem Uebersetzer eines hebräischen Urtextes nicht wohl herrühren könnten, wie z. B.: *παροδύω — συνοδύω* (VI. 22 f.), *ἀδύλος — ἀφ' ὧν*

(1) Baumermeister, comment. in Sap. Salom. p. 21 sqq. — Grimm, a. a. O. C. XXXIX f.

(2) Einleitung. V. 2261.

(VII. 18.), ἴς — θρῆς (I. 10.), ποθεῖν ἀπελθεῖν (IV. 2.), ὅλως τὰ ὅσια ὁλωθήσονται (VI. 10.), νοσήσης — ἐνόσεν (XVII. 8.), προσδοα — προσδοαία (XVII. 12 f.), δυνατοί — δυνατῶς (VI. 6.), ἄδικα — δίκη (I. 8.), ἀτραπὸν τρώπιος (V. 10.), τηκτὸν εὐτηκτον (XIX. 21.) (¹). Es läßt sich hier, wie Grimm richtig bemerkt, eben so wenig annehmen, daß „alle diese Eigenheiten dem angeblichen Uebersetzer unbewußt entfallen wären“, als daß er durch dieselben überall „Eigenheiten des semitischen Urtextes nachgebildet hätte.“ Endlich spricht noch für ein griechisches Original der große, zuweilen an Uebersetzung grenzende Wortreichthum und die Beschaffenheit mancher Abschnitte des Buches, die „ganz deutlich das Gepräge an sich tragen, daß sie gleich griechisch gedacht“ worden seien (II. 1—8. VII. 22—26.) (²). Dagegen möchten wir auf jene Stellen, wo sich Benützung der alexandrinischen Uebersetzung verräth, zu Gunsten eines griechischen Originals kein so großes Gewicht legen, wie Grimm, weil die Uebereinstimmung mit den LXX auch von einem Uebersetzer sich herschreiben könnte.

Können wir aber demnach das Buch nicht als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Textes ansehen, und andererseits doch auch jene Erscheinungen nicht neglängnen, welche wenigstens an manchen Stellen auf einen Zusammenhang mit einem solchen hinweisen, so wird nichts anderes übrig bleiben, als zu der schon von älteren Auslegern aufgestellten Ansicht zurückzukehren, daß das Buch zwar salomonische Lehren und Sprüche enthalte, aber von einem späteren Iffraeliten in griechischer Sprache selbstständig niedergeschrieben sei, so jedoch, daß sich derselbe zuweilen nach einer bestimmten (hebräischen oder auf Hebräischem ruhenden) Vorlage richtete.

#### §. 40. Verfasser.

Ueber den Verfasser des Buches der Weisheit sind seit den ältesten Zeiten verschiedene Vermuthungen und Ansichten aufgestellt worden.

I. In der alten Kirche galt meistens Salomo selbst als Ver-

(1) Vergl. Hesse, die Weisheit Salomo's. S. 496 f. — Grimm, Commentar. S. XL.

(2) Vergl. Grimm, Comment. XL f.

fasser, was ohne Zweifel theils in der Ueberschrift des griechischen Textes, theils darin seinen Grund hatte, daß Salomo IX. 8. ausdrücklich redend eingeführt wird, welches Letztere wahrscheinlich auch die Veranlassung zu jener Ueberschrift gegeben hat. Die Auctorität des Alterthums hatte sofort die Folge, daß auch noch manche Gelehrten in späterer und neuerer Zeit diese Ansicht theilten, wie z. B. Tirin <sup>(1)</sup>, Huet <sup>(2)</sup> u. A. Indessen wurde dieselbe doch auch schon im Alterthume zuweilen für unrichtig gehalten. Augustin sprach z. B. dem Salomo die Autorschaft ziemlich bestimmt ab <sup>(3)</sup>, und Hieronymus erklärte die Ueberschrift geradezu für falsch <sup>(4)</sup>. Ohne Zweifel hatte er darin auch Recht, sofern er dieselbe in dem Sinne verstand, daß Salomo das Buch in seiner jetzigen Gestalt geschrieben habe. Denn dagegen spricht schon, was vorhin über die Ursprache desselben gesagt wurde, sofern es von Salomo jedenfalls nicht griechisch, sondern hebräisch geschrieben worden wäre. Ueberdies ließe sich schwer begreifen, wie eine seit Salomo vorhandene und für salomonisch geltende Schrift vom Gehalte des Buches der Weisheit nicht in den jüdischen Kanon sollte aufgenommen worden sein. Daß es mit den Büchern Tobia und Judith, an welche Houbigant hier erinnert, eine ganz andere Bewandniß habe, als mit dem Buche der Weisheit, wird kaum der Bemerkung bedürfen. Endlich kommen in dem Buche einzelne Anspielungen auf die griechische Mythologie vor, wie sie sich in einer von Salomo verfaßten Schrift nicht finden könnten. Es ist z. B. die Rede vom Hades und einem Reiche des Hades (I. 14. XVI. 13.), und wird deutlich auf den Lethestrom angespielt (XVI. 11.) und das *Panna*, mit Rücksicht auf die bekannte mythologische Götterspeise, *Ambrosia*

(1) *Commentarius in sacram Scripturam*. Tom. I. p. 320.

(2) *Demonstrat. Evang.* p. 250.

(3) *Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloquii nonnullam similitudinem, ut Solomonis dicantur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non habitant doctiores. De civit. Dei. XVII. 20.*

(4) *Fertur et παράφρασις Jesu filii Sirach liber, et alius ψευδεντυγράφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi — secundus apud Hebræos nusquam est, quia et ipse stylus Græcam eloquentiam redolet: et nonnulli Scriptorum veterum hunc esse Judæi Philonis affirmant. Præf. in Libros Salomonis.*

genannt (XIX. 21.). Dagegen ist aber die alte Ueberschrift σοφία Σολομῶντος ganz richtig, wenn und sofern sie nur besagen soll, daß das Buch salomonische Lehren und Weisheitssprüche enthalte, in welchem Sinne sie auch von denjenigen häufig verstanden wird, die nicht an salomonische Abfassung glauben.

Da das Buch sich als ein einheitliches Ganzes von Einem Verfasser ausgewiesen hat, so ist damit die Meinung derjenigen schon beseitigt, welche nur einen Theil desselben, etwa die ersten neun Kapitel, wie Houbigant, dem Salomo, das Uebrige aber einem späteren griechisch schreibenden Juden vindiciren wollen. Aber auch abgesehen von der Einheit des Buches würden gegen salomonische Abfassung der ersten neun Kapitel die nämlichen Gründe sprechen, wie gegen die des ganzen Buches.

II. Neben Salomo wurden im Alterthum auch noch Sirach und Philo als Verfasser unseres Buches betrachtet. Ersteres that namentlich Augustin und bezeichnete seine Ansicht als eine ziemlich weit verbreitete <sup>(1)</sup>. Den Philo aber war Hieronymus, nach dem Vorgange älterer Schriftsteller, als Verfasser zu betrachten nicht abgeneigt <sup>(2)</sup>. Augustin hat jedoch seine Meinung später selbst wieder zurückgenommen <sup>(3)</sup>, und darin unstreitig auch gut gethan, obwohl Andere ihr noch Beifall gaben <sup>(4)</sup>. Denn sie ist ohne Zweifel nur dadurch entstanden, daß man das Buch der Weisheit und das Buch Sirach nicht immer genau unterschied, sondern wegen ihrer theilweisen Inhaltsähnlichkeit auch mit einander verwechselte und sofort auch vom einen aus sagte, was nur vom andern galt.

Daß der alexandrinisch-jüdische Philosoph Philo das Buch der Weisheit verfaßt habe, ist auch von manchen Rabbinen <sup>(5)</sup>

(1) Illi duo libri, unus qui Sapientia, et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur: nam Jesu Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur. *Doctrina christiana*. II. 8.

(2) — et nonnulli Scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. l. c.

(3) De auctore libri, quem plures vocant Sapientiam Salomonis, quod etiam ipsum, sicut Ecclesiasticum, Jesus filius Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi, non esse ejus libri auctorem. *Retract.* II. 4. 2.

(4) Cf. Corn. a Lap. comment. p. 3.

(5) Vergl. Hottinger, *Thesaurus philologicus* etc. p. 523.



und vielen christlichen Gelehrten der neuern und neuesten Zeit behauptet worden <sup>(1)</sup>. Allein diese Behauptung ist völlig unhaltbar. Schon der Umstand spricht stark gegen sie, daß das Buch der Weisheit Allen nach niemals in der Sammlung der philonischen Schriften gewesen ist, und daß namentlich Enschius <sup>(2)</sup> und Hieronymus <sup>(3)</sup>, wo sie dieselben aufzählen, von jenem ganz schweigen. Sodann ist die Darstellung im Buch der Weisheit von jener in den philonischen Schriften ganz verschieden. Die sententiöse Kernhaftigkeit, das numeröse rhythmische Ebenmaß, die häufigen Paronomastien und Affonanzen, welche die Darstellungsweise in jenem auszeichnen, sucht man in den Schriften Philo's vergebens, und das Anstreifen an die hebräische Andruckweise ist in jenem bei allem „Riechen nach griechischer Eloquenz“, dennoch weit auffallender, als bei Philo. Die Hauptsache aber ist das oben berührte Verhältniß zu Philo und zum jüdischen Alexandrinismus. Dieses Verhältniß müßte begreiflich ein ganz anderes sein, als es wirklich ist, wenn Philo Verfasser wäre. Es müßte die Lehre von der absoluten Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes mehr als einmal nicht bloß unsicher angedeutet, sondern förmlich ausgesprochen sein, denn es fehlte nicht an Anlaß und Gelegenheit dazu. Es müßte die Lehre von untergeordneten Mittelwesen zwischen Gott und Welt ebenfalls ausgesprochen sein oder jedenfalls an zahlreichen Stellen durchleuchten, und der Logos müßte in jener umfassenden Bedeutsamkeit erscheinen, welche ihm im philonischen Systeme zukommt, wo er als *θεότεκος θεός* nicht nur erscheint, sondern ausdrücklich bezeichnet wird <sup>(4)</sup>, oder es müßte wenigstens die Sophia seine Stelle einnehmen. Diese müßte als selbstwesentliches, persönliches, von Gott ausgeflusses Lichtwesen, als „kosmische Kraft“, die Wirksamkeit Gottes auf die Welt vermitteln, die ohne sie nicht Statt finden könnte. Ebenso müßte manches Andere, wozu sich Gelegenheit darböt, wie z. B. die philonische Lehre von den Ideen, von der Trichotomie des menschlichen Wesens u. dergl. in unserem Buche sich finden.

(1) J. B. Lyranus, Galatinus, Lud. Vives etc. (cf. Corn. a Lapide Commentar. in Ecclesiastic. Antwerp. 1674. p. 3.). Luther, Strigel, Elneder u. A. (Grimm, Comment. C. L.)

(2) H. E. II. 18.

(3) Catal. Script. Eccles. Tom. IV. P. II. p. 106. ed. Mart.

(4) Cf. Euseb. Praeparat. Evang. VII. 13.

Da nun dasselbe nichts von dem, sondern fast durchaus das gerade Gegentheil lehrt, so läßt sich die Meinung, daß Philo das Buch der Weisheit verfaßt habe, nur als eine irrige bezeichnen.

Einige Neuern scheinen dieses theilweise eingesehen, wenigstens gefühlt zu haben, und modificirten daher die besprochene Meinung dahin, daß nicht der bekannte Alexandriner Philo, sondern ein älterer jüdischer Philosoph dieses Namens das Buch der Weisheit entweder durchaus verfaßt <sup>(1)</sup>, oder wenigstens in seine gegenwärtige Gestalt gebracht habe <sup>(2)</sup>. Allein hiegegen ist längst bemerkt worden, daß der ältere Philo, nach Josephus' eigener Aussage, auf die man sich zu dessen Gunsten beruft, nicht etwa ein Jude, sondern ein Heide gewesen sei <sup>(3)</sup>, und daher mit dem Buche der Weisheit nichts zu thun gehabt haben könne.

III. Schon vor geraumer Zeit ist auch Scrubbabel für den Verfasser unseres Buches angegeben worden. Faber nämlich wurde von der Annahme eines chaldäischen Urtextes auf die Hypothese geführt, daß zwar nicht Salomo, wohl aber Scrubbabel das Buch geschrieben haben müsse. Denn dieser habe sich als Wiederhersteller des Tempels mit Recht als zweiten Salomo bezeichnen können; in seine Zeit passe auch das Buch noch, nicht aber in eine spätere, weil während seiner Abfassung noch Propheten lebten (VII. 27.); auch seien gerade zur Zeit Scrubbabel's die Juden (Sacerdotes) von solchen verfolgt worden, welche mit ihnen zwar gleiche Religion hatten, aber Vorsehung und Unsterblichkeit läugneten, nämlich von den Samaritanern; endlich führen auch die joroastrisch-persischen Lehrsätze, die das Buch

(1) So namentlich Medina, Canus, Pamelius u. A. (cf. Corn. a Lap. l. c. p. 4.), Drusus, Wernsdorf, Buddeus u. A. (Grimm a. a. O. S. LIV.).

(2) So Bellarmin (de verbo Dei. I. 13. 4.), Huetius (Demonstrat. Evang. p. 250.). Ersterer sagt (l. c.): Nam sententiae quidem sunt Salomonis, non Philonis, ut veteres dicunt — — tamen collectae sunt haec sententiae ab aliquo alio, qui a multis putatur Philo, non ille, qui fuit post Christum, sed alius antiquior, qui quidem verbis Graecis Salomonis sententias complexus est.

(3) Josephus sagt Cont. Ap. I. 23: *Ὁ μὲντοι Φαλαρεὺς Δημήτριος, καὶ Φίλων ὁ πρεσβύτερος καὶ Εὐπόλεμος ὁ πολὺ τῆς ἀληθείας διώματρον. Οἱ; συγγινώσκουσιν ἕμιον, ὃ γὰρ ἐντὶν αὐτοῖς μετὰ πείρας ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις γράμμασι παρακολουθεῖν.*

enthalte, in die Zeit Serubbabel's <sup>(1)</sup>. Allein bei dieser Hypothese ist schon der Ausgangspunkt ein falscher, sofern gegen einen chaldäischen Urtext des Buches im Wesentlichen dieselben Gründe sprechen, wie gegen einen hebräischen und der griechische Text sich als Originaltext ausweist. Sodann ist mit Recht gegen sie bemerkt worden, daß nicht irgend ein zweiter uneigentlich so genannter Salomo, sondern der bekannte israelitische König dieses Namens redend eingeführt werde, weil die Stelle IX. 8. nur auf diesen allein passe, und daß die Wiederherstellung des Tempels ihren Urheber noch keineswegs berechtige, sich geradezu Salomo zu nennen, und von einem Thron seines Vaters (IX. 7. 12.) und von Furcht, die er fremden Königen einflöße (VIII. 14. 15.), zu reden, wenn er bloß, wie Serubbabel, Statthalter einer kleinen Provinz des persischen Reiches war <sup>(2)</sup>. Daß aber zur Zeit der Abfassung des Buches noch Propheten lebten, folgt nicht aus VII. 27., weil der Verfasser den König Salomo, den er redend einführt, zu jeder Zeit das Prophetenthum als etwas noch fortwauerndes bezeichnen lassen konnte, abgesehen davon, daß man daselbe noch zur Zeit der Makkabäer (1 Makk. IV. 46. XIV. 41.) nicht für schlechthin erloschen ansah <sup>(3)</sup>. Sodann die Befolger des Gerechten im Buche der Weisheit können nicht die Samaritaner zur Zeit Serubbabel's sein, weil diese nicht Besehung und Unsterblichkeit läugneten, sondern vielmehr denselben Gott suchten, wie die zurückgekehrten Exulanten, und an ihrem Heiligthum und Gottesdienst Theil nehmen zu können wünschten (Esra IV. 2.), was den im Buche der Weisheit geschilderten Freidenkern nie hätte in den Sinn kommen können. Endlich was Faber aus dem zoroastrischen Religionsystem erklärt, findet sich zum Theil nicht in unserem Buche und bedarf daher keiner solchen Erklärung <sup>(4)</sup>, zum Theil hat man es aus einer nähern Quelle, dem Platonismus, hergeleitet, und selbst diese ist noch zu fern, weil es sich eben so leicht aus den kanonischen Schriften der Juden, als der nächsten und natürlichsten Quelle, ableiten, und

(1) Vergl. Hase, Salomo's Weisheit u. S. 213. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 186 ff. — Grimm, Commentar. S. XLIII.

(2) Vergl. Grimm, Comment. S. XLIV.

(3) Ebd. S. 204.

(4) J. B. die Vorstellung Gottes als eines physischen Lichtwesens, die Lehre einer Präexistenz der Seelen.

etwa als selbstständige Weiterführung, nicht aber als fremdbartige Erweiterung ihres Inhaltes betrachten läßt (¹).

IV. Andere haben sich daher enthalten, eine bestimmte Person als Verfasser zu bezeichnen, und nur im Allgemeinen mit der Behauptung sich begnügt, daß der Verfasser entweder eines Theiles (²) oder des Ganzen (³) ein palästinenfischer Jude zur Zeit des Antiochus Epiphanes oder ein antiochenischer Jude noch vor Epiphanes (⁴), oder ein Mitglied der Essener, oder Therapeuten, setze gewesen sei (⁵). Allein gegen die erstere Ansicht spricht die griechische Sprache. Ein Palästinenfer, namentlich zur Zeit des Antiochus Epiphanes, würde als eifriger Jude, wie wir den Verfasser doch denken müssen, nicht in griechischer, sondern in hebräischer Sprache geschrieben haben, weil den treu gebliebenen Juden jener Zeit alles Griechenthum verhaßt war. Auch von einem damaligen Antiochener läßt sich nicht so viel griechische Bildung erwarten, als der Verfasser an den Tag legt, wohl aber mit gutem Grunde voraussetzen, daß er weit eher hebräisch oder aramäisch als griechisch geschrieben hätte. Die Meinung, daß der Verfasser ein Essener oder Therapeut gewesen sei, beruht auf unrichtiger Deutung der Hauptstellen, auf welche sich ihre Vertheidiger berufen. Sie glauben nämlich, es werde III. 13 ff. Verachtung gegen den Ehestand ausgesprochen und demselben das ehelose Leben ganz im Sinne der Essener und Therapeuten unbedingt vorgezogen; und die Ermahnung, vor Sonnenaufgang dem Herrn zu danken und zu ihm zu beten (XVI. 28.), sei rein therapeutischer oder essenischer Art, weil es ja bei beiden Sekten Sitte gewesen, vor Sonnenaufgang zu beten (⁶). Allein bei ersterer Stelle haben schon ältere Exegeten, mit denen neulich wieder Grimm übereinstimmt (⁷), ganz richtig gesehen, daß nicht Ehelosigkeit, sondern Kinderlosigkeit verbunden mit Tugend, reichem Kindersegen verbunden mit Lasterhaftigkeit vorgezogen werde,

(1) Die dießfalligen Punkte sind bereits S. 36. besprochen worden.

(2) So Bretschneider und Engelbreth, vgl. Grimm, Comment. XLVIII.

(3) So Baumgarten-Erusus, biblische Theologie. S. 96.

(4) D. Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern 1833. vergl. Grimm, Comment. S. XLIX.

(5) So Eichhorn, Strömer und Dähne, vergl. Grimm, Comment. S. LVI.

(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 134 f.

(7) Vergl. Corn. a Lapide zu der Stelle.

und in Betreff der andern Stelle ist sehr klar, daß das Beten und Danken bei Tagesanbruch in demselben Sinne, wie etwa Ps. V. 4. LXXXVIII. 14. empfohlen wird, ohne alle Rücksicht auf Essener und Therapeuten (¹). Es ist daher die Annahme, daß irgend ein Mitglied dieser Sekten Verfasser sei, wenigstens unbegründet.

Und damit sind wir wieder auf den Standpunkt älterer Ausleger zurückgebracht und zu dem Gesändnisse genöthigt, daß sich über die persönlichen Verhältnisse unseres Verfassers nichts Näheres sagen lasse, als etwa, daß er wahrscheinlich ein ägyptischer Jude gewesen und in Aegypten (vielleicht Alexandrien) mit griechischer Literatur sich bekannt gemacht habe, ohne ihn jedoch deswegen mit Corn. a. Lap., Goldhagen u. A. (²) gerade in der Zahl der 72 Uebersetzer zu suchen. Man hat zwar eingewendet, der Verfasser schildere den Götzendienst meistens als Bilderdienst, weit weniger als Thierdienst, was er doch bei den Aegyptiern allein nur gewesen sei, und lasse denselben auch von den Elementen und Gestirnen beginnen, welche doch bei den Aegyptiern nie göttlich verehrt worden seien, auch kenne er Kinderopfer, die denselben immer fremd geblieben, und führe den Bilderdienst auf Menschenvergötterung und zwar auf specielle Fälle derselben zurück, was keinem Aegyptier hatte in den Sinn kommen können (³). Allein all dieses beweist weiter nichts, als daß der Verfasser nicht der ägyptischen Nation angehörte und nicht bloß den ägyptischen, sondern auch anderwärtigen Götzendienst kannte, und nicht bloß jenen, sondern den Götzendienst überhaupt nach seiner Widerstandigkeit und Verdamulichkeit schildern wollte, was ein Jude in Aegypten gewiß eben so gut konnte, als anderwärts. Andererseits erklärt sich die bedeutende griechische Bildung, die wir im Buch der Weisheit treffen, am leichtesten und natürlichsten aus der Annahme, daß der Verfasser in Alexandrien, wenigstens Aegypten, gelebt habe.

#### §. 41. Zeitalter und Zweck.

In den eben erwähnten verschiedenen Meinungen der Gelehrten

(1) Vergl. Grimm, Comment. S. 344.

(2) Corn. a. Lap., comment. p. 4. — Goldhagen, introduct. II. 319.

(3) Faber, progr. VI. super libr. Sapientia. — D. Paulus, Heidelberger Jahrbücher a. a. D.

über den Verfasser des Buches der Weisheit sind zugleich auch fast eben so viele verschiedene Ansichten über dessen Zeitalter ausgesprochen. Wir brauchen jedoch letztere, sofern sie mit dem vermeintlichen Verfasser jedesmal zugleich stehen und fallen, nicht mehr weiter zu berühren, sondern nur noch in denjenigen Fällen zu berücksichtigen, wo man sie unabhängig von einem der vermutheten Verfasser zu begründen gesucht hat. Und da man bei dieser Begründung gewöhnlich von dem Zwecke des Buches ausging, und auch kein besserer Ausgangspunkt sich angeben läßt, so haben wir zunächst diesen in's Auge zu fassen.

I. Daß, im Allgemeinen betrachtet, das Buch den Zweck habe, die Weisheit zu empfehlen und die Segnungen zu beschreiben, die sie sowohl einzelnen Menschen als ganzen Völkern bringe, ist so augenfällig, daß es nie bezweifelt worden ist. Hieraus jedoch läßt sich noch kein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit gewinnen, weil ein solcher Zweck zu jeder Zeit von einem hebräischen Theokraten verfolgt werden konnte. Es muß daher zu jenem Bezufe der Zweck des Buches genauer und specieller bestimmt werden. Dazu dienen theils die Irrlehren, denen der Verfasser begegnen will, theils die historischen Thatfachen, an denen er das Walten der Weisheit in der Geschichte nachweist und veranschaulicht. Es muß aber auf beide Punkte gleich sorgfältige Rücksicht genommen und nicht bei nachdrücklicher Hervorhebung des einen der andere übersehen oder gering geachtet werden. In letzteren Fehler verfiel Calmet, indem er den Zweck des Buches dahin bestimmte, daß der Verfasser die Heiden über den Ursprung und das Ziel der wahren Weisheit belehren und besonders die Stoiker, Epikuräer und Sadducäer ihrer Irrthümer überführen wolle (\*). Denn hiebei ist der historische Gehalt des Buches zu wenig beachtet, und es wird nicht klar, warum gerade nur das Verhältniß der Israeliten zu den Aegyptiern vorzugsweise in Betracht gezogen wird; zugleich ist dabei auch die unrichtige Voraussetzung gemacht, daß die Feinde der Gerechten, gegen welche das Buch eifert, nur Heiden, mitunter etwa auch Sadducäer gewesen seien, da sie doch ganz allgemein τὰς ἀποστάτας III. 10. genannt werden und von dem Gerechten sagen: ὀνειδίξει ἡμῖν ἀμαρτήματα νόμους II. 12., wodurch sie

(1) Comment. literal. in V. T. VII. 204.

offenbar in Masse als treulose abtrünnige Juden bezeichnet werden. Weit umsichtiger hat sich schon früher Corn. a Lapide über den Zweck des Buches ausgesprochen. In der ausführlichen Beschreibung des Verhältnisses der Israeliten zu den Aegyptiern in der mosaischen Zeit fand er eine unverkennbare Andeutung, daß etwas Aehnliches auch zur Zeit des Verfassers Statt gehabt und zur Entstehung des Buches wenigstens mitgewirkt haben müsse. Ein ähnliches Verhältniß aber zwischen Israel und Aegypten fand er in jenen Bedrückungen, welche die Juden von den Ptolemäern in Aegypten zu leiden hatten, und glaubte sofort, ein Israelit sei durch dieselben veranlaßt worden, in einer eigenen Schrift einerseits den Ptolemäern in Erinnerung zu bringen, was den Aegyptiern schon einmal wegen ihrer Beseidung des auserwählten Volkes begegnet sei, und zugleich ihnen am Beispiel Salomo's zu zeigen, auf welche Weise allein sie glücklich und segensreich regieren könnten, andererseits aber die bedrängten Israeliten, die sich durch grobe Mißhandlungen bereits schon theilweise zum ägyptischen Götzendienste hatten verleiten lassen, zu trösten und zu ermuntern, in der Treue gegen Gott zu stärken und die Aussicht auf baldige Befreiung aus der harten Dienstbarkeit zu eröffnen (1). Sieht man dieser Beziehung des historischen Gehaltes gegenüber auf die didaktische Seite des Buches, so steht sie damit im besten Einklange. Denn gerade derartige Verfolgungszeiten sind es von jeher gewesen, die einerseits zwar in den bessern Israeliten den religiösen Eifer belebten und steigerten, in den Gleichgültigen und Schlechten aber Irreligiosität und Freigeisterei erzeugten, welche dann das leichteste Mittel war, ihren Abfall von der wahren Gottesverehrung und dem göttlichen Gesetze, durch den sie der Verfolgung ausweichen konnten, zu beschönigen und zu rechtfertigen. Unter den bezeichneten Verhältnissen mochte daher immerhin ein gutdenkender Israelit, seinen wankenden Volksgenossen gegenüber, solche Ermahnungen und Warnungen gegen die Grundsätze abtrünniger Freidenker, wie sie in unserem Buche vorkommen, für zweckmäßig und nöthig erachten. Allerdings sind dieselben mitunter vor der Art, daß sie vorzugsweise gegen Heiden zu gehen scheinen. Allein dieses ist nicht auffallend, sondern vielmehr der Sache gemäß, denn einerseits waren jene Freigeister

(1) Comment. in libr. Sap. p. 6.

der Gesinnung und Denkart nach wirklich Heiden, und andererseits waren die fraglichen Ermahnungen auch gegen die Heiden selbst gerichtet, um ihnen die Thorheiten des Heidenthums zum Bewußtsein zu bringen; und die frechen Grundsätze, gegen welche das Buch eifert, waren ohnehin nicht aus dem Judenthum selbst erwachsen, sondern aus dem Heidenthum in es eingedrungen.

II. Demnach könnte das Buch entweder unter den ersten Ptolemäern oder unter den spätern entstanden sein, weil in beiden Fällen die vorausgesetzten Verhältnisse einiger Rassen zutreffen. Ptolemäus Lagi nämlich, dem nach Alexander's Tod Aegypten zugefallen war, eroberte bald nach seiner Thronbesteigung Jerusalem und führte eine große Anzahl von Juden gefangen nach Aegypten, was begreiflich nicht ohne vielfache Bedrückung und Mißhandlung geschehen sein kann, die auch Josephus dadurch nicht geradezu läugnen will, daß er an den ersten Ptolemäern milde und wohlwollende Gesinnungen gegen die Juden rühmt<sup>(1)</sup>, denn er sagt selbst wieder, daß Ptolemäus Lagi große Härte gegen die Juden bewiesen und Agatharchides bezeugt, daß sie an ihm einen drückenden Gebieter erhalten haben<sup>(2)</sup>. Später wurde Ptolemäus Philopator, nachdem es ihm verwehrt worden, das Innere des jerusalemischen Heiligthums zu betreten, aus einem Begünstiger ein heftiger Verfolger der Juden (3 Makk. I—VI.); und noch etwas später bedrängte sie wahrscheinlich auch Ptolemäus Physkon nicht wenig, weil sie sich seinem Regierungsantritte widersetzt und den ägyptischen Thron dem Sohne des Ptolemäus Philometor zuzuwenden gesucht hatten<sup>(3)</sup>. Corn. a Lapide nun entscheidet sich für die ersten Ptolemäer, Grimm dagegen, der sich im Wesentlichen durch die nämlichen Erscheinungen wie jener, nach Aegypten und in's Zeitalter der Ptolemäer leiten läßt, denkt an die Regierungszeit des Ptolemäus Physkon.

An die ersten Ptolemäer scheint jedoch nicht wohl gedacht werden zu können. Corn. a Lapide muß, um seine Meinung zu unterstützen, die schlimme Lage der Juden unter Ptolemäus Lagi und Philadelphus, im Widerspruch mit den einschlägigen alten Nachrichten, bedeutend übertreiben. Josephus selbst, auf den er

(1) Contr. Ap. I. 22. II. 4.

(2) Jos. Antiq. XII. 1. 1.

(3) Contr. Ap. II. 5.



sich beruft, sagt unverholen, daß der erstere die Juden in Aegypten milde behandelt und in Alexandrien vielen das Bürgerrecht ertheilt habe <sup>(1)</sup>, und von einer Bedrückung derselben durch Philadelphus weiß er ohnehin nichts. Weit schlimmer muß nach dem Bericht des dritten Buches der Makkabäer die Lage der ägyptischen Juden unter Philopator gewesen sein, und schwerlich besser auch unter Ptolemäus Physkon, der ohnehin gegen alle Klassen seiner Unterthanen gewüthet und bei den Juden gewiß am allerwenigsten eine Ausnahme gemacht hat, wenn uns gleich, außer einer nicht ganz zuverlässigen Stelle bei Josephus <sup>(2)</sup>, keine weitere alte Nachricht darüber vorliegt. Uebrigens möchten wir doch keineswegs mit Grimm nur gerade seine Regierung, mit Ausschluß Philopator's, als die hier in Betracht kommende Bedrückungszeit der Juden ansehen. Abgesehen von den Elephanten, die nach 3 Makk. VI. von Philopator, nach Jos. (l. c.) von Physkon gegen die Juden geheßt wurden, hat man über ihre Bedrückung durch ersteren doch bestimmte Nachrichten (3 Makk. I — V.), während dieß hinsichtlich Physkon's nicht der Fall ist. Ganz schnell vorübergehend war die Verfolgung durch Philopator jedenfalls nicht, und daß manche Juden durch sie abtrünnig geworden, wird ausdrücklich berichtet (3 Makk. II. 31.), auch wird man die plötzliche Begünstigung der Juden durch Philopator (3 Makk. VI. 22 ff.) nicht gar zu hoch anschlagen dürfen, weil die Volkstimmung gegen sie feindselig war (3 Makk. III. 7.). Sofort wäre nicht mit Grimm das Jahr 145, sondern das Jahr 217 vor Chr. als der Termin zu betrachten, vor welchem das Buch nicht entstanden sein kann.

Näher wird sich die Sache nicht bestimmen lassen, selbst wenn man mit Grimm noch auf den besonderen Grad, in welchem der jüdische Alexandrinismus in dem Buche sich geltend zu machen scheint, Gewicht legen wollte. Wir lassen daher diesen Punkt um so mehr unberücksichtigt, als er doch für uns nach §. 36. fast gar keine Bedeutung mehr hat.

#### §. 42. Historische und didaktische Inverlässigkeit.

• Obgleich das Buch der Weisheit von den Tugendern seiner

(1) Antiq. XII. 1. 1. — Contr. Ap. I. 22. II. 4.

(2) Contr. Ap. II. 5.

Kanonicität den übrigen deuterokanonischen Büchern seines vor-  
trefflichen Inhaltes wegen weit vorgezogen zu werden pflegt, so  
haben sie doch auch in ihm mehrfache Irrthümer aufzufinden ge-  
wußt. Dieselben betreffen theils einzelne Lehren, theils einzelne  
historische Angaben des Buches.

Die Lehren, die man besonders anstößig gefunden und als  
Irrthümer bezeichnet hat, welche sich in dem Buche nicht finden  
könnten, wenn es kanonische Dignität hätte, sind im Bisherigen  
schon gelegentlich besprochen worden; es sind nur einige jener  
Lehren, die man in neuerer Zeit als Zeichen eines alexandrinis-  
chen Ursprungs und Charakters unseres Buches bezeichnet hat,  
wie z. B. die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele,  
von Mittelwesen zwischen Gott und Welt u. dergl. Wir brau-  
chen daher nach dem, was bereits über den vermeintlichen Alex-  
andrinismus gesagt worden ist, uns über diesen Punkt nicht  
weiter zu verbreiten.

Außerdem hat man aber noch verschiedene Irrthümer in ein-  
zelnen historischen Angaben zu finden geglaubt. Vor allem soll  
unter dieselben gehören, was XIV. 15. über den Ursprung des  
Götzendienstes gesagt wird, daß nämlich ein Vater von seinem  
früh verstorbenen Sohne sich ein Abbild verschafft und demselben  
im Uebermaße der Trauer nach Kurzem göttliche Ehre erwiesen  
und dasselbe auch seinen Angehörigen zu thun befohlen habe.  
Denn der Götzendienst sei weit älter, als solche abergläubische  
Lobtenverehrung, da ja schon Rachel ihrem Vater Laban Götzen-  
bilder entwendet habe. Gegen diese Behauptung Calvin's hat  
jedoch schon Bezzarmin bemerkt, daß gerade die Theraphim, der-  
gleichen Rachel entwendete, wahrscheinlich eine menschliche Ge-  
stalt hatten, und daß überdies der assyrische Beel schon vor  
Abraham's Zeit nach seinem Tode in einer ihn darstellenden Bild-  
säule als Gott sei verehrt worden (\*). Wie übrigens das sich  
auch verhalte, das Buch der Weisheit will nicht so fast den Ur-  
sprung des Götzendienstes überhaupt erklären, als vielmehr nur  
eine der verschiedenen Thatfachen nennen, die zu einer bestimmten  
Art desselben Anlaß gegeben haben, und damit fällt die ganze  
Einwendung gegen die Richtigkeit seiner Aussage hinweg.

Als weitere unrichtige Angaben bezeichnet man, daß Abraham

(1) De verbo Dei. lib. I. cap. XIII. n. 5. 6.

zur Zeit des babylonischen Thurmbaues gelebt X. 5., daß Joseph Scepter und Diadem über Aegypten erhalten habe X. 14., und daß die Israeliten in Aegypten tadellos gelebt haben X. 15. (¹). Allein in der besagten Weise finden sich diese Angaben nicht im Buch der Weisheit, und so weit sie sich darin finden, lassen sie sich nicht als Unrichtigkeiten bezeichnen. Von Abraham wird nur gesagt, die Weisheit habe ihn untadelhaft bewahrt, als alle Völker ohne Ausnahme der Bosheit verfallen waren; daß aber dieses auch von der Zeit wahr sei, in welche nach Genes. XII. 1 ff. Abraham's Wanderungen fallen, und somit ohne Grund auf die Zeit des babylonischen Thurmbaues beschränkt werde, ist zu deutlich, als daß es einer Nachweisung bedürfte (²). Von Joseph dagegen wird zwar allerdings gesagt, die Weisheit habe ihm das Scepter des Königreichs gebracht (vom Diadem ist keine Rede) und Gewalt über seine Unterdrücker gegeben, aber durch „Scepter“, als Symbol der königlichen Gewalt, will nur eben diese bezeichnet werden, und daß diese dem Joseph übertragen worden sei, sagt die Genesiß ausdrücklich (XLI. 40—44.). Endlich daß das Volk λαὸς ὁσίων und σπέρμα ἀμεμπτὸν genannt wird, bezeichnet das Volk nur überhaupt als das von Gott auserwählte und schließt die mehrfache Theilnahme an ägyptischer Unsitte und Abgötterei, welche Ezechiel tadelst (XX. 8. XXIII. 3.), so wenig aus, als z. B. auch Moses selbst die sittlichen Gebrechen, die er oft an seinem Volke tadelst, in Abrede stellen will, wenn er das selbe ein heiliges Volk und eine priesterliche Nation nennt (Exod. XIX. 6.).

Für unrichtig wird es ferner ausgegeben, daß vom ägyptischen Hagel das Ungeziefer verschont geblieben (XVI. 18.), und den Aegyptiern schreckliche Gespenster erschienen sein sollen (XVII. 3.) (³). In ersterer Hinsicht sind zwar nach Exod. VIII. 13. 31. die Frösche und Hundsfiegen allerdings vernichtet worden, bevor das Ungewitter und der Hagel eintraten, aber von den Rüdten

(1) Cf. Calmet, Comment. literal. in V. T. etc. Wirceb. 1792. Tom. VII. pag. 202.

(2) In dem Ausdrücke ἰσθὼν συγχυδέντων bezeichnet συγχυδέντων das unbedachtsame, wilde Zusammenrotten mit dem Nebenbegriff der Verwirrung (Grimm, Commentar über d. B. d. B. S. 244.).

(3) Cf. Calmet, l. c.

(Erod. (VIII. 16—18.) wird dasselbe nicht ebenfalls gesagt; und wenn der Verfasser des Buches der Weisheit diese meinte, so läßt sich wenigstens nicht behaupten, daß er Falsches sage. Was derselbe aber von den schrecklichen Gespenstern sagt, die den Aegyptiern erschienen seien, hat wenigstens die Angaben des Erodus nicht gegen sich, und während es sich ohne Anstand als Bervollständigung derselben ansehen läßt, wird die Beweisführung, daß es auf Unwahrheit beruhe, wohl nie gelingen können.

Unrichtig soll ferner die Beschreibung des Manna sein (XVI. 20—22.), so wie auch die Angabe, daß die Wachteln durch ein Wunder hervorgebracht worden seien (XIX. 11.) (¹). Allein die Beschreibung des Manna, in der allerdings etwas mehr als Erod. XVI. 14. 31. und Num. XI. 7—9. gesagt wird, ist doch nicht von der Art, daß sie mit den Aussagen Rose's unvereinbar wäre, und wir haben somit auch hier nur wieder eine Ergänzung der kurzen pentateuchischen Angaben. Die Meinung aber, daß von einer wunderbaren Hervorbringung der Wachteln die Rede sei, beruht bloß auf der unrichtigen Deutung des γένεσις (XIX. 11.) durch Schöpfung, da es doch bloß "Art, Gattung" bedeutet (²).

Endlich soll noch die Angabe unrichtig sein, daß die Kanaaniten Zauberei getrieben, rohes Fleisch gefressen und Räden und Wespen göttlich verehrt haben (XII. 4. 5. 23. 24.) (³). Allein daß dergleichen den Kanaaniten schon im Pentateuch vorgeworfen wird, und jedenfalls bei ihnen üblich war, ist von den besseren Commentatoren zu den betreffenden Stellen schon längst bemerkt worden (⁴), und hier nur noch zu erinnern, daß das Buch der Weisheit Räden und Wespen an diesen Stellen nicht einmal ausdrücklich erwähnt.

Somit ist weder der historische noch der didaktische Gehalt dieses Buches von der Art, daß er zu nachtheiligen Folgerungen gegen dessen Zuverlässigkeit berechtigte.

(1) Cf. Calmet, l. c.

(2) Vergl. Grimm, Commentar x. S. 32.

(3) Cf. Calmet, l. c.

(4) Corn. a Lapid. comment. ad locc. cit. — Grimm, Commentar. S. 275 ff.

## §. 43. Alte Uebersetzungen.

Die alten Uebersetzungen dieses Buches haben sämmtlich unsern griechischen Text zur Grundlage.

Die lateinische in der Vulgata ist vorhieronymianisch und nicht, wie Bianchini vermuthete <sup>(1)</sup>, von Hieronymus verbessert worden; denn Hieronymus selbst läugnet eine solche Verbesserung. Sie giebt übrigens den griechischen Text fast durchaus sehr genau und wörtlich wieder, so daß zum Theil sogar die Deutlichkeit darunter leidet. Abweichungen vom griechischen Texte, wie z. B. sapientia für εὐσφεια (X. 12.) finden sich verhältnißmäßig selten, und eben so selten unrichtige Uebersetzungen, wie z. B. VII. 12., wo ὅτι αὐτῶν ἡσέτα σοφία mit quoniam antecederet me ista sapientia, oder XVIII. 16., wo ἔλπος ὄζυ als Rominativ statt als Accusativ gefaßt wurde. Einige wenige Zusätze, die sie dem griechischen Texte gegenüber hat, sind nicht von wesentlicher Bedeutung <sup>(2)</sup>, und von bemerkenswerthen Auslassungen hat sie nur ein einziges Beispiel (II. 4.).

Die in den Polyglotten gedruckte arabische Uebersetzung schließt sich ebenfalls eng an den griechischen Text an und überträgt ihn größtentheils wörtlich, manchmal allerdings auch ein wenig umschreibend und erklärend, jedoch nie weitläufig paraphrastend. Förmliche Zusätze hat sie selten und nur von untergeordneter Wichtigkeit, wie z. B. III. 9. Ungeachtet einzelner Mißverständnisse, die dem Uebersetzer begegnet sind, muß sie doch im Allgemeinen genau und richtig genannt werden.

Ungefähr dasselbe gilt von der in den Polyglotten gedruckten syrischen Uebersetzung, nur daß sie häufiger als die arabische sich etwas freier bewegt, und das Original, jedoch größtentheils ohne wesentliche Aenderung des Sinnes, zusammenzieht oder erweitert. Ihre Abweichungen vom griechischen Texte sind daher allerdings, wiewohl meistens nicht sehr bedeutend, doch ziemlich häufig. Vor

(1) Vindic. canonica. scriptur. Vulgat. Lat. edit. Romae, 1740. p. 288 sqq.

(2) Es sind nur folgende: nullum pratum sit, quod non pertranscat luxuria nostra II. 8.; — quae ventura sunt illi et sciemus II. 17.; Tabin dixerunt in inferno hi qui peccaverunt V. 14.; Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis VI. 1.; Diligite lumen sapientiae omnes qui praestitis populis VI. 23.; — quicumque placuerunt tibi Domine a principio IX. 18.; — admirantes in finem exitus XI. 14.

einiger Zeit glaubte Faber dieselben nur durch die Annahme erklären zu können, daß beide Texte, der griechische wie der syrische, aus einem chaldäischen Original geflossen seien, was sofort als Urtext unseres Buches zu betrachten wäre <sup>(1)</sup>. Allein während hiegegen schon die Beschaffenheit des griechischen Textes spricht, der sich durchaus nicht als Uebersetzung eines chaldäischen Originals ausweist, sind auch Faber's Gründe für seine Meinung ganz unhaltbar <sup>(2)</sup>. Dieselbe hat daher auch mit Recht bei den Gelehrten wenig Anklang und Beifall gefunden.

Wörtlicher und genauer als alle die genannten Uebersetzungen, und an Richtigkeit wohl keiner nachstehend, ist die gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts entstandene armenische. Sie schließt sich aufs Engste an den griechischen Text an, folgt ihm meistens Wort für Wort und weiß manchmal selbst die Wortspiele sehr geschickt nachzubilden. Der Verfasser war der griechischen Sprache sehr kundig, und Mißverständnisse, wie bei IV. 2., wo er *παρὰ* auf Gott bezog und *ἀρετή* als Subject zu *μυστρα* behandelte, sind ihm nicht leicht begegnet. Einzelne kleine Erweiterungen unseres griechischen Textes, wie III. 9. IV. 15. sind daher zuverlässig nicht als willkürliche Zusätze oder Folge nachlässigen Verfahrens anzusehen, sondern von der Beschaffenheit seines Originals herzuleiten. Daraus ergiebt sich von selbst die Wichtigkeit dieser Uebersetzung für die Kritik und das exegetische Verständnis unseres Buches.

## Siebentes Kapitel.

### Das Buch Jesu des Sohnes Sirach's, oder Ecclesiasticus.

#### §. 44. Benennung und Inhalt.

Schon bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte wird das Buch Sirach unter ver-

(1) *Prolusiones de libro Sapientiae I — VI.* Onoldi 1776. 77. und 1786. 87.

(2) Vergl. Hase, *Salomo's Weisheit* II. S. 235—243.

schiedenen Namen angeführt. Bei den Griechen heißt es oft einfach *ἡ σοφία*, oder *ἡ σοφία Ἰησοῦ*, zuweilen auch *σοφία Ἰησοῦ* *ὡς Σειράχ* und *πανάρετος σοφία* („Tugendsschatz“, mit Rücksicht auf den großen Reichthum an Tugendlehren), mitunter auch geradezu *Σολομών*; ähnlich heißt es bei den Lateinern *Sapientia Salomonis*, oder *Ecclesiasticus per Salomonem*, häufiger *Sapientia Sirach*, oder *Liber Sapientiae Sirach*, oder *Ecclesiasticus Sirach* und ohne weiteren Beisatz bloß *Ecclesiasticus*. Von diesen verschiedenen Namen sind später nur jene zwei in beständiger Uebung geblieben und noch jetzt die gewöhnlichen Bezeichnungen des Buches, welche dem lateinischen Texte der Vulgata und dem griechischen der LXX zur Aufschrift gegeben wurden, nämlich *Ecclesiasticus* und *σοφία Ἰησοῦ ὡς Σειράχ*, oder abgekürzt *σοφία Σειράχ*. Der Grund der letzteren Benennung ist deutlich, sie soll mit ein paar Worten den Inhalt und Verfasser angeben. Weniger klar dagegen ist es, warum das Buch auch *Ecclesiasticus* heiße. Nach Einigen soll dieser Name die Ähnlichkeit mit dem salomonischen Ecclesiastes andeuten und zugleich zur Unterscheidung von ihm dienen <sup>(1)</sup>; nach Andern soll er sich darauf beziehen, daß man das Buch schon in der alten Kirche bei öffentlichen Vorträgen über die Sittenlehre zu Grunde legte und besonders bei Unterweisung der Katechumenen gebrauchte, und daher „Kirchenbuch“ nannte <sup>(2)</sup>; endlich soll er auf den Ursprung des Buches sich beziehen und andeuten, daß dasselbe aus verschiedenen Vorträgen zusammengesetzt sei, welche in einer Weisenversammlung (קהל, קהלה) über die darin besprochenen Gegenstände gehalten worden <sup>(3)</sup>. Letztere Meinung kann aber jedenfalls nicht richtig sein, weil die berührte Ansicht von der Entstehung des Buches dem ganzen Alterthume fremd ist und erst den neuern Vertheidiger jener Meinung selbst zum Urheber hat. Ob die eine oder die andere der beiden ersten Meinungen, oder vielleicht, wie Corn. a Lapide will <sup>(4)</sup>, beide mit einander verbunden, das Richtige enthalten, wird sich kaum mehr sicher ent-

(1) Cf. Calmet, Comment. literal. in V. T. VII. 338. — Zahn, Einleitung. II. 928.

(2) Die hl. Schrift des N. T. u. von Derefer und Scholz. Thl. III. Bd. 2. S. 263.

(3) Nachtigal, das Buch der Weisheit. Halle 1799. S. 13.

(4) Comment. in Ecclesiasticum. p. 25.

scheiden lassen, ist auch für das Verständniß des Buches nicht von großer Wichtigkeit.

Der reiche Inhalt dieses umfassenden Buches zerfällt nicht in mehrere besondere Theile, durch die sich je ein bestimmter Hauptgedanke hindurch zöge und ein dem Ganzen untergeordneter, aber durch es bedingter Zweck verfolgt würde. Ein Theilungspunkt, wo sich Vorausgehendes und Nachfolgendes bestimmt und scharf von einander scheidet, findet sich nur hinter Kap. XLIII., so daß das ganze Buch sich nur in zwei Theile zerlegen läßt, von denen der eine aus den ersten 43, und der andere aus den übrigen 8 Kapiteln besteht.

Jener hat mit den Sprüchen Salomo's und dem Buche der Weisheit ziemlich viele Aehnlichkeit und enthält theils Lobpreisungen der Weisheit und Ermunterungen zu derselben, theils zahlreiche Lebens- und Sittenregeln für die verschiedenen Alter, Stände und Lebensverhältnisse der Menschen, die jedoch nicht in bestimmter Ordnung auf einander folgen, sondern wenn auch häufig mehreres Zusammengehörige sich wirklich beisammen findet, doch einander oft unterbrechen und durchkreuzen, so daß einerlei Gegenstände wiederholt an verschiedenen Stellen zur Sprache kommen. — Nachdem vor Allem der Ursprung und hohe Vorzug der Weisheit in's Licht gesetzt worden (I.), wird zur Gerechtigkeit und Furcht Gottes, zum Vertrauen auf seinen Beistand und zum Kampf gegen die Versuchungen ermahnt und an die guten Früchte davon, so wie an die traurigen Folgen des Gegentheils erinnert (II.). Sodann wird das vierte Gebot des Dekalogs eingeschärft und der Segen und Fluch beschrieben, der dessen Beobachtung oder Uebertretung begleite, und dann Herzenshärte und Hochmuth getadelt und zur Bescheidenheit und Wohlthätigkeit ermahnt (III. 1.—IV. 11.). Hernach wird aufs Neue zur Weisheit ermuntert und zur Liebe der Wahrheit, zum Kampf für das Recht, zur Aufrichtigkeit in Wort und That, zur Humanität gegen Untergebene u. (IV. 11 ff.). Und so kommt die Reihe nach und nach an die meisten Haupttugenden, zu denen ermuntert, und an die meisten herrschenden Sünden und Laster, von denen abgemahnt und durch Hervorhebung ihrer Folgen zurückschreckt wird. Dabei unterscheiden sich übrigens die Sprüche Sirach's von den salomonischen hauptsächlich dadurch, daß sie gewöhnlich reichhaltiger, oft auch bestimmter und specieller sind,



und über die einzelnen Punkte ausführlicher und mehrseitiger belehren als jene, namentlich auch die äußern und innern Veranlassungen zur Sünde und die große Gewalt beschreiben, die sie nach und nach über den Menschen gewinnt. Mitunter werden dann auch anderartige Lehren und Ermahnungen gegeben, z. B. zur Erhaltung der Gesundheit (XXXIV. 28—30. [XXXI. 37—40.] XXXVII. 28—31. [31—39.] XXXVIII. 1—15.), zur Heiterkeit und Zufriedenheit und Ablegung ängstlicher Sorgen (XXX. 21—24. [22—27.] XXXVIII. 18. 19. [19—21.]), auch gute Rathschläge zur Betreibung häuslicher und bürgerlicher Geschäfte (XXXV. 1 ff. [XXXII. 1 ff.] XXXVIII. 25—32. [26—28.]) und Klugheitsregeln für den Umgang mit Andern, namentlich Borgesezten und Vornehmen (XIII. 1—18: [1—22.]). Am öftesten und meisten aber werden die Vorzüge und Früchte der Weisheit gerühmt, daß sie ihrem Liebhaber wie eine Mutter entgegenkomme, ihn mit dem Brode des Verstandes speise und ihn nicht manken und zu Schanden werden lasse, sondern über seine Mitmenschen erhebe und mit ewigem Ruhme kröne (XV. 1—6.), daß sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen und den Kreis des Himmels und die Tiefe des Abgrundes durchwandelt, und unter allen Völkern und Nationen Besitz genommen habe und immerdar in alle Fernen Belehrung wie Morgenröthe ausstrahle (XXIV.).

Der zweite Theil enthält mehrere Lobreden auf Patriarchen und berühmte Vorfahren der Juden, welche sich durch weise Leitung des Volkes, durch begeisterte Weissagungen, durch Abfassung heiliger Schriften, durch Förderung des Cultes beim Heiligthum, überhaupt durch thätigen Eifer für die Theokratie ausgezeichnet und dadurch als Werkzeuge sich ausgewiesen haben, durch welche der Herr von jeher sich Ruhm und Ehre bereitet in seinem Volke. Gegenstand dieser Lobreden sind namentlich: Enoch, der wegen seines gottgefälligen Lebens in's Paradies entrückt worden; Abraham, der das Gesetz des Höchsten beobachtet und in der Versuchung treu geblieben; Isaak und Jakob, die Erben und Träger der Verheißungen an Abraham; Moses, der vor König und Volk durch Wunder verherrlicht und für Israel Vermittler des Gesetzes geworden ist; Aaron, der Träger des Priesterthums, und Phineas, der Eiferer für Gottes Ehre und Gesetz; Josue und Kaleb, die tapferen Kämpfer gegen die Feinde Gottes und

Israel's; die Richter nach Josue, die nicht abgefallen vom Herrn, und besonders Samuel, der das Königthum errichtet und die Fürsten seines Volkes gesalbt; Nathan, der Prophet, und David, der Ueberwinder des Riesen und aller Feinde seines Volkes, der mit Glanz und Pracht den heiligen Dienst umgeben; Salomo, der Erbauer des Tempels, der gerechte und weise, wiewohl zuletzt durch Lasterheit den göttlichen Zorn entflammend; Elias, der Prophet wie Feuer, und Elisäus, durch seine Macht bezwingbar, der schon todt noch Todte erweckte; Ezechias, der Befestiger der heiligen Stadt, vergeblich bestürmt von der assyrischen Macht; Jesaja, der mit großem Geiste die letzten Dinge geschaut und die Trauernden in Sion getröstet; Josia, dessen Erinnerung in jedem Munde süß wie Honig; Jeremia, zum Propheten geweiht vom Mutterleib an, und Ezechiel, der Seher der göttlichen Herrlichkeit über den Cherubinen; die zwölf Propheten, die Jakob getröstet und Rettung gezeigt durch sichere Hoffnung; Zorobabel und Josue, die Erneuerer des Heiligthums, und Nehemia, der Wiederhersteller der heiligen Stadt; Joseph, der Herr seiner Brüder und Erhalter seines Volkes, und Seth und Sem und vor Allen Adam (XLIV—L.). — Endlich wird mit einer Ermunterung zur Weisheit und einem Gebete, worin besonders Gottes Güte und Treue in seinen Verheißungen gepriesen wird, das Ganze geschlossen.

#### §. 43. Urtext. Schicksale desselben.

I. Daß das Buch Sirach ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben worden sei, bezeugt sowohl Hieronymus als auch der Verfasser des noch erhaltenen griechischen Textes. Hieronymus versichert sogar ausdrücklich, das hebräische Original, unter dem Titel *Parabolæ*, selbst noch gesehen zu haben <sup>(1)</sup>. Dagegen hat man zwar Bedenken erhoben und geglaubt, Hieronymus möchte eine chaldäische oder syrische Uebersetzung unseres griechischen Sirach, die mit hebräischen Buchstaben geschrieben war, für den Urtext gehalten haben <sup>(2)</sup>. Allein bei dem, was Bretschneider

(1) *Fertur et panaretos Jesu filii Sirach liber et alius pseudepigraphus liber, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut apud Latinos, sed parabolæ (משלים) prænotatum etc. Præf. in Libros Salomonis.*

(2) Cf. Bretschneider, *liber Jesu Siracidæ græce etc. Ratisb. 1806.*

zu Gunsten dieser Meinung sagt, werden zwei ganz verschiedene Dinge, Urtext und Autographon, mit einander confundirt. Daß letzteres zur Zeit des Hieronymus nicht mehr existirt habe, wird man gerne zugeben, daß aber der Urtext überhaupt um diese Zeit noch nicht verloren gewesen sei, erhellt hinlänglich aus den Citaten, die der Talmud in der babylonischen Gemara aus dem Buche Sirach darbietet <sup>(1)</sup>. Zudem besaß Hieronymus genug hebräische Sprachkenntnisse, um nicht hebräische Texte mit chaldäischen und syrischen zu verwechseln. Noch wichtiger als das Zeugniß des Hieronymus ist aber das vom Urheber unseres griechischen Textes selbst. Er sagt ausdrücklich, daß er in demselben nur die Uebersetzung eines von seinem Großvater geschriebenen hebräischen Buches gebe <sup>(2)</sup>.

Wollte man aber auch von allen äußern Zeugnissen absehen, so würde schon die Ausdrucksweise des griechischen Textes es unzweifelhaft machen, daß derselbe nur die Uebersetzung eines hebräischen sei. Die Darstellung ist ziemlich dieselbe, wie bei den poetischen, namentlich sententiös geschriebenen Büchern des hebräischen Kanons; überall zeigt sich Parallelismus der Sätze und Satzglieder, immerfort wiederholen sich Vergleichen und Antithesen, wobei die Haupttheile der Sätze und Vergleichungsglieder gewöhnlich nur mit καὶ neben einander gestellt werden. Dazu kommt eine Menge auffallender, zum Theil sehr harter Hebraismen, wie z. B. *αἰωνῶν αὐτῷ* (יְיָ וְיָמָיו) VIII. 14., καὶ ἐξ ἡμῶν γηγράσασιν (וְגַם מִמֶּנּוּ יִזְכָּרוּ) VIII. 6., ἐξ ἡρώων ἐξ αὐτῶν (הַדְּבָרִים מֵהֶם) X. 17., *ἡμέραι ἀριθμοῦ* (יְמֵי מִסְפָּר)

p. 32 sq. Schon Jos. Scaliger glaubte, das hebräische Exemplar, wovon Hieronymus rede, sei nur eine aus unserem griechischen Text gestoffene hebräische Uebersetzung gewesen (cf. Fabricii Biblioth. Græc. ed. Harles. III. 721.).

(1) Man hat zwar bezweifeln wollen, daß unter dem ben Sira (בֶּן סִירָא) des Talmud der Verfasser unseres Buches gemeint sei. Allein die weichere Aussprache, auf die man sich beruft (cf. Huet. demonstr. evang. p. 255.), kann um so weniger beweisen, als die späteren Rabbinen unsern Sirach jedenfalls סִירָא oder סִירָא nannten und somit א statt ס oder י aussprachen. Und da die Talmudisten gerade ein Buch Sirach citiren und ihre Citate größtentheils in unserem Buch Sirach sich finden, so kann die Identität beider wohl keinem Zweifel unterliegen.

(2) — ἀναγκασιότατον ἐδέχμην αὐτὸς προσενέγκασθαι τὰ σπαθῆν καὶ φιλονικίαν τῷ μετρίμηνυσθαι τινὲς τὴν βίβλον.

**XVII.** 2., καὶ τίς προσθήσει ἐκδιηγῆσασθαι τὰ ἐλέη αὐτοῦ (יְמִי יוֹרִיךָ לְכַסֵּף רַחֲמֶיךָ) **XVIII.** 5. u. dergl. Sogar an solchen Stellen fehlt es nicht, die sich nur als fehlerhafte Uebersetzungen eines hebräischen Textes ansehen lassen. Wenn es z. B. **XXIII.** 14. heißt: ἀνάμεσον γὰρ μεγιστάνων συνεδρανεῖς, so ist das γὰρ augenfällig nur fehlerhafte Uebersetzung von וְ, welches im Urtext als Bedingungspartikel stund. Wenn es **XXV.** 15. heißt: ἐν ἔστι κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄψεως, so ist bei κεφαλὴ offenbar שֵׁר = Gift mit שֵׁר = Kopf verwechselt worden. Wenn **XXIV.** 27. nach Erwähnung mehrerer Flüsse gesagt wird: ὁ ἐκπαλιν ὡς πῶς παιδεύαν, ὡς Ἰγῶν ἐν ἡμέραις τριγῆτος; so ist ὡς πῶς wiederum augenscheinlich fehlerhafte Uebersetzung von וְ, welches an dieser Stelle, wie Amos **VIII.** 8. für וְיָרֵךְ stund <sup>(1)</sup>. Wahrscheinlich beruht auch πᾶσα σάρξ **III.** 16. auf einem Versehen, weil im Talmud, wo diese Stelle citirt wird, dem σάρξ das Wort שָׂרֵץ entspricht, wofür der Uebersetzer leichtlich שָׂרֵץ שׁוֹמָא, σάρξ gelesen haben mag <sup>(2)</sup>. Endlich finden sich ein paar Etymologiespiele in dem Buche, die unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des griechischen Textes ohne Sinn wären. Wenn es **VI.** 22. heißt: σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστὶ, καὶ ἡ πολλοῖς ἐστὶ φανερά; so ist dabei als Bezeichnung der Weisheit ein Wort gedacht, welches „unbekannt sein, verborgen sein“ bedeutete, was bei σοφία nicht der Fall ist <sup>(3)</sup>. Und wenn **XLIII.** 8. mit Bezug auf das vorherige σελήνη gesagt wird: μὴν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστὶ, so ist klar, daß μὴν nicht nach σελήνη gebildet ist, wohl aber חֹדֶשׁ, Monat, nach יָרֵךְ, Mond <sup>(4)</sup>.

Müssen wir aber demnach die Meinung, daß vielleicht nie

(1) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 436 f.

(2) Cf. de Voisin, observations in proœmium pug. fidei. ed. Karpz. p. 128.

(3) Daß sich das Wort nicht mehr sicher angeben läßt, welches der Verfasser im Sinne hatte oder gebrauchte, thut hier nichts zur Sache, da es jedenfalls nicht das griechische σοφία sein kann; vielleicht war es עֲלִימָה (von עָלַם, verborgen sein, עֲלָם sapiens) oder geradezu חֲכָמָה mit Rücksicht auf חָכַם retinuit, cohibuit, andeutend, daß die wahre Weisheit den Meisten vorenthalten sei.

(4) Vgl. de Wette a. a. D.

ein hebräischer Text des Buches Sirach existirt habe <sup>(1)</sup>, von der Hand weisen und uns für einen hebräischen Urtext entscheiden, so entsteht noch die Frage, ob bei diesem an die althebräische Sprache oder vielleicht an die spätere, mehr aramäische Landessprache Palästina's zu denken sei. Zu letzterem möchte man allerdings mit Bertholdt geneigt werden <sup>(2)</sup>, wenn man sich erinnert, daß das Buch erst in jener Zeit entstanden sein kann, wo die hebräische Sprache in Palästina bereits der aramäischen Platz gemacht hatte. Dennoch verdient die Annahme, daß das Buch in althebräischer Sprache abgefaßt worden sei, den Vorzug. Für sie spricht schon der Umstand, daß gar viele Sittensprüche in demselben vom Verfasser nur gesammelt worden sind, wie durch einzelne Stellen (VIII. 8. XXX. [XXXIII.]. 16. L. 27.) angedeutet und im Prolog der Complutenser Polyglotte ausdrücklich gesagt wird <sup>(3)</sup>. Hat aber der Verfasser Sittensprüche aus alter Zeit gesammelt, so hat er sie sicherlich in der Sprache, in welcher er sie vorfand, somit in der althebräischen zusammengestellt, und dann auch bei demjenigen, was von ihm selbst herrührt, sich eben dieser und nicht einer andern Sprache bedient <sup>(4)</sup>. Dazu kommt, daß unter der ziemlich bedeutenden Anzahl von Sprüchen, die der Talmud aus unserem Buche anführt, alle bis auf drei in die althebräische Sprache eingekleidet sind, zuweilen mit einer leichten chaldäischen Färbung, die aber auf Rechnung des talmudistischen Referenten kommen mag <sup>(5)</sup>.

II. Eine andere Frage ist aber noch, ob der hebräische Text, den Hieronymus gesehen, wirklich der unverfälschte Urtext gewesen sei. Diese Frage aber scheinen wir nicht bejahen zu dürfen, denn schon die Citationen unseres Buches im Talmud deuten darauf hin, daß das von den Gemaristen benützte Buch

(1) Cf. Fabricii Biblioth. Græc. ed. Harles. III. 721.

(2) Einleitung. V. 2296. — Schon Stäudlin behauptete geradezu: „Es wurde ursprünglich Syrisch-Chaldäisch geschrieben“ (Geschichte der Sittenlehre Jesu. I. 385.).

(3) — τὰ ἐν τῶν τῶν πρὸ αὐτῶ συνειρημένων ἀποφθίματα συνήγαγεν κτλ.

(4) Vergl. Eichhorn's allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. Bd. VII. S. 843 f.

(5) Vergl. Junj, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt u. S. 104.

Sirach nicht mehr seine ursprüngliche Gestalt gehabt, sondern bereits mehrfache Aenderungen erlitten habe. Es enthielt nicht nur Sprüche, die in keiner jener Uebersetzungen sich finden, die an Alter der Gemara weit vorangehen <sup>(1)</sup>, sondern auch solche Stellen, die schon den alten Rabbinen eines frommen Buches unwürdig erschienen <sup>(2)</sup> und wahrscheinlich das Verbot, es zu lesen, hervorgerufen haben <sup>(3)</sup>. Ist aber schon zur Zeit der Talmudisten das hebräische Buch Sirach durch verschiedene Aenderungen und Zusätze entstellt gewesen, so müssen sich solche wohl auch in dem Exemplar, welches Hieronymus gesehen, schon ge-

(1) 3. B.: כדכתיב בספר בן סירא הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי קל מטובין וקל מטובין. חתן הדר בית חמיו וקל מחתן אורח מכנים אורח וקל מאורח משיב דבר בטרם ישמע d. h. Wie geschrieben steht im Buche Ben Sira: Alles habe ich gewogen auf der Waagschale und nichts leichter gefunden als Kleien; aber leichter als Kleien ist ein Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, und leichter als solcher Bräutigam ein Gast, der Gäste mitbringt, und leichter als solcher Gast, wer antwortet, bevor er ganz angehört hat. Baba bathr. fol. 98 b. — כתב בספר בן סירא כל ימי עני רעים בן סירא אומר אף לילות בשפל גנים גו ממטר גנים לגו ברום d. h. Es ist geschrieben im Buche Ben Sira: alle Tage des Armen sind böse; Ben Sira sagt: auch die Nächte. Das niedrigste der Dächer ist sein Dach, der Regen der Dächer kommt auf sein Dach; auf der Höhe der Berge ist sein Weinberg, der Boden seines Weinberges kommt auf andere Weinberge. Baba bathr. fol. 146 a. vergl. Kethuboth 110 b., Sanhedrin 100 b.

(2) 3. B.: לא תינשוש גילדנא מאורנא דלא ליוזיל משכיה d. h. ziehe ihm nicht die Haut von den Ohren ab, damit nicht sein Fell unnütz werde; sondern brate ihn im Feuer, und is mit ihm zwei Kuchen. Sanhedr. fol. 100 b. זלדקן קורשמן עבדקן סכסן דנפח בכוסיה לא צחי אמר במאי איכול לחמא לחמא סב מיניה מאן ראית ליה d. h. Ein dünnbärtiger ist schlau, ein dickbärtiger dumm; wer in den Becher bläst, hat keinen Durst; wer sagt: was soll ich mit dem Brodte essen, dem nimm das Brodt; wer einen getheilten Bart hat, dem kann die ganze Welt nichts anhaben. Sanhedr. l. c.

(3) Daß ein solches Verbot später allerdings existirte, erhellt aus Sanhedr. fol. 100 b., wo es heißt: רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסיר למיקרי אמר ליה אבוי מאי טעמא וכי.

funken haben (¹), und es ist dann der Verlust desselben weniger groß, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Verloren ist es übrigens ohne Zweifel, denn das sogenannte Alphabet des Ben Sira läßt sich durchaus nicht als das Original unseres Buches ansehen (²), und eben so wenig das von Buxtorf etwas näher beschriebene Buch Sirach, das viele Dinge aus dem jüdischen Fabelkreise im Sinne der spätern Rabbinen bespricht (³). Selbst das ist nicht einmal wahrscheinlich, daß jenes Alphabet durch allmähliche rabbinische Zusätze, Weglassungen und Aenderungen aus dem ursprünglichen Buche Sirach entstanden sei, wie Huetius glaubte (⁴), weil doch auch in diesem Falle die Verschiedenheit nicht so groß sein könnte, als sie wirklich ist.

#### §. 46. Älteste Uebersetzungen. Relativer Werth derselben.

Dem Bisherigen zufolge ist der griechische Text eine unmittelbare Uebersetzung des hebräischen Urtextes, und zwar die älteste und mit größtem Fleiß und Eifer vom Enkel des Verfassers selbst gefertigte. Es scheint daher, daß diese Uebersetzung wohl der zuverlässigste und genügende Ersatz für den verlorenen Urtext sein müsse, und man gar nicht mehr auf den Gedanken kommen sollte, mit ihr andere alte Uebersetzungen zu vergleichen und dann zu fragen, welche wohl den übrigen vorzuziehen sei. Allein genauer angesehen, verhält sich die Sache doch anders. Wenn wir auch die Vermuthung, daß vielleicht der Enkel in der Schrift des Großvaters sich an einzelnen Stellen Aenderungen, Weglassungen und Zusätze erlaubt haben könnte, was Dähne wahrscheinlich zu machen sucht (⁵), geradezu von der Hand weisen wollen, weil

(1) Schon Huetius hat etwas Derartiges vermuthet, miewohl er keine Beweisgründe dafür beibringt. Er sagt: Porro vitiatum in multis fuisse Ben Sira librum, etiam ante Thalmudis compositionem existimo. multaque in eum inserta, quae Thalmudistis magistris probari non potuerint. — In Palaestina cum subinde venisset Hieronymus, exemplaria illic vulgata, se jam adulterata nactum esse reor. Demonstr. evang. p. 225.

(2) Vergl. de Wette, Einleitung. S. 439.

(3) Cf. Buxt. Bibliotheca rabbinica. p. 324. — Junj, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 105.

(4) Demonstr. evang. p. 255.

(5) Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionstheologie. Halle 1834. II. 146 ff.

sich das πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκά-  
μενος κτλ. des Prologs doch nicht sicher zu ihren Gunsten an-  
führen läßt; so ist seine Uebersetzung doch jedenfalls nicht in  
ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen. Die Handschrif-  
ten und Ausgaben derselben weichen nicht nur unter sich, son-  
dern auch von den Citationen der griechischen Kirchenväter bedeu-  
tend ab, so daß namentlich letztere einen Text müssen gehabt  
haben, der von unserem jetzigen nicht wenig verschieden war.  
Die Sache unterliegt keinem Streite mehr, sondern ist allgemein  
anerkannt (1). Wir wollen daher Weniger zum Beweise derselben  
als vielmehr nur zu einiger Veranschaulichung des Verhältnisses,  
das der griechische Text allmählig erlitten haben muß, einige  
Beispiele jener Abweichungen namhaft machen, und zwar nur  
solche; wo es sich um patristische Citate handelt, und wollen zu-  
gleich zur Vorbereitung eines Urtheils über die Vulgata jedesmal  
auch ihren Text beifügen.

I. 21. Οὐ δυνήσεται θυ- μὸς ἄδικος δικαιωθῆναι.	Φόβος κυρίου ἀπωθεῖται. ἁμαρτήματα, φόβος δὲ ἢ δυνήσεται δικαιωθῆναι.	Timor Domini expel- lit peccatum; nam qui sine timore est, non po- terit justificari. I. 27 f.
II. 12. Οὐαὶ καρδίαις δειλοῖς	Vae duplices corde. Orig. in Exod. hom. 14. VIII.	Vae duplici corde II.
III. 10. Καὶ δνειδος τέκ- νοις μητρὲ ἐν ἀδοξίᾳ.	Ἀδοξία πατρὸς δνειδος τέκνων. Chrysost. hom. II. 2 Tim. I. et Rom. IX. Philipp. II.	— et dedecus filii pa- ter sine honore. III. 13.
IV. 8. Κλῖνον πτωχῷ τὸ ὤς αὐ	Κλῖνον πτωχῷ ἐλν/παις τὸ ὤς αὐ. Chrysost. I. III. de sacerdot.	Declina pauperi sine tristitia aurem tuam. IV. 8.
VII. 6. — μὴ ἔκ ξε- σχούσις ἐξάραι ἄδικίας.	— εἰ μὴ ἐξισχύσις λ. Chrysost. hom. II. in Tit. I.	— nisi valeas irrum- pere iniquitates. VII. 6.
VII. 23. Κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν	Κάμψον αὐτὰ ἐκ νεό- τητας αὐτῶν. Clem. Alex. Pædag. I. 9.	et curva illos a pue- ritia illorum. VII. 23.

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. B. 71—73. — Zahn, Einleit. II. 938. — Bretschneider, liber Jes. Siracidae græce. p. 704 sq. — Bertholdt, Einleitung. V. 2299. — de Wette, Einleitung. B. 437.



IX. 9. — καὶ τῇ πνεύ- ματι σε δόξασθης εἰς ἀπολείαν.	— Καὶ τῇ αἱματί σε δόξασθῇ εἰς ἀπολείαν. Clem. Alex. Pæd. II. 7.	— et sanguine tuo perdaris in perditionem. IX. 13.
X. 9. — — —	φιλαργύρα μὲν εἶδεν ἀτιμότερον, ὃ γὰρ τοιαῦτος ἑαυτὸν ἀποδίδοται. Chry- sost. cf. Bretschneider. lib. Jes. Sir. p. 172.	Avaro autem nihil est scelestinus, hic enim et animam suam venalem habet. X. 9. 10.
XVI. 3. κρείσσον γὰρ εἶς ἢ χίλιοι.	καὶ κρείσσον εἶς ποιῶν τὸ θέλημα κυρίου, ἢ μυριοί παράνομοι. Chrysost. cf. Holmes ad h. l.	Melior est enim unus timens Deum, quam mille alii impii.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diesen Citaten gemäß, die sich noch durch manche ähnliche vermehren ließen, der griechische Text unseres Buches, welchen Clemens von Alexandrien, Origenes und noch Chrysostomus vor sich hatten, von dem unserigen bedeutend verschieden gewesen sein muß. Man darf nicht etwa einwenden, es handle sich dabei nur um einzelne wenige Stellen; denn es sind auch verhältnißmäßig nur wenige und kurze Citate, die uns vorliegen, und da schon diese eine so große Verschiedenheit aufweisen, so ist es mehr als bloße Vermuthung, daß größere und zahlreichere Citate auch auf eine bedeutende und durchgreifende Verschiedenheit führen müßten. Wenn nun auch das hebräische Original vom Enkel des Verfassers noch so genau in's Griechische sollte übersetzt worden sein, wir können jedenfalls nicht sagen, daß wir seine Arbeit in ihrer ursprünglichen wesentlich unversehrten Gestalt noch besitzen.

Dem Alter nach steht der griechischen Uebersetzung am nächsten die lateinische in der Vulgata, die aus den ersten christlichen Jahrhunderten herrührt und von Hieronymus nicht revidirt worden ist <sup>(1)</sup>. Bei der Frage, ob sie etwa zuverlässiger sei, als der griechische Text, wird es sich zuvörderst darum handeln, ob sie eben diese oder vielleicht das hebräische Original zur Grundlage habe. Wenn letzteres der Fall wäre, so möchte sich unter den bereits berührten Umständen vielleicht ihr Vorzug vor der griechischen Uebersetzung leicht darthun lassen. Und wirklich hat

(1) Bianchini's Behauptung, daß eine solche Revision Statt gefunden habe (vindic. canoniar. Scriptur. Rom. 1740. p. 288 sqq.) hat hier eben so, wie beim Buche der Weisheit, die eigene Aussage des Kirchenvaters gegen sich.

auch schon Corn. a Lapide <sup>(1)</sup> und Sabatier <sup>(2)</sup> die Vermuthung ausgesprochen, daß der lateinische Text der Vulgata aus einem hebräischen Original geflossen sein möge. Später hat Bengel diese Vermuthung näher zu begründen gesucht <sup>(3)</sup>, und obwohl er mehrfachen Widerspruch, hauptsächlich von Seite Bretschneider's, erfahren <sup>(4)</sup>, erklärt doch noch sogar de Wette es für „zweifelhaft, ob man einen sehr veränderten griechischen oder einen hebräischen Urtext als Grundlage annehmen soll“ <sup>(5)</sup>.

Für die Annahme eines griechischen Urtextes läßt sich allerdings der Umstand anführen, daß manche Ausdrücke geradezu aus der griechischen in die lateinische Uebersetzung herübergenommen sind, wie z. B. γλώσσα εὐχαρίς (wofür der jetzige Text εὐλαλος hat), lingua eucharis VI. 5., ἐν ἐρήμῳ, in eremo XIII. 19. (23.), ἀπορηθήσεται, aporiabitur XVIII. 7. (6.), ἄνθρωπος ἄχαρίς, homo acharis XX. 19. (21.), ὡς διώρυξ ἀπὸ ποταμῆς, quasi fluvii dioryx XXIV. 30. (41.), δι' αὐτὸς ἐγένετο ὁ κατακλυσμός, propter illos factus est cataclysmus XL. 10. Dazu kommt, daß öfters lateinische Worte nach griechischen gebildet werden, wie pessimare nach κακῶν XI. 24. (26.), obductio nach ἐπαγωγή II. 2. V. 8. (10.), apostatare faciunt nach ἀποστήσουσι XIX. 2., assiduare nach ἐνδελεχεῖν XXX. 1. Endlich kommen Sonderbarkeiten vor, die entschieden auf den griechischen Text zurückweisen und sich nur aus diesem leicht und befriedigend erklären lassen. So hat z. B. die lateinische Vulgata statt φίλον σκεπᾶσαι ἐκ αἰσχυνθήσομαι amicum salutare non confundar XXII. 25. (31.), und verwechselt dabei offenbar σκεπᾶσαι mit ἀσπασασθαι; statt ὡς λιβάνου ἀτμὶς hat sie quasi Libanus non incisus XXIV. 15. (21.), und verwechselt dabei ἀτμὶς mit ἄτομος; statt ὡς διχομενία ἐπληρώθην hat sie ut furore euim repletus sum XXXIX. 12. (16.), und verwechselt dabei διχομενία mit δυσμενία; statt ἀνύψωσα ἐπὶ γῆς

(1) Comment. in Ecclesiasticum. p. 20.

(2) Porro si Ecclesiastici liber primitus Hebraicus fuit, non Græcus, quid obstat quominus Latina illa, quam habemus, ejusdem libri Versio proxime manaverit ex fonte Hebraico, non vero ex translatione Græca, quæ nunc exstat, etc. Biblior. sacrar. lat. vers. antiq. II. 390.

(3) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur. VII. 832 ff.

(4) Liber Jes. Siracidæ græce. p. 699 sq.

(5) Einleitung. S. 439.

*Exetelav*  $\mu\alpha$  hat sie exaltasti super terram habitationem meam **LI. 9. (13.)** und verwechselt somit *Exetela* mit *olxetela* (\*). — Indessen ließe sich Derartiges doch auch daraus erklären, daß etwa der Uebersetzer des hebräischen Originals die griechische Uebersetzung zu Rathe zog und bei einzelnen Stellen in Benutzung derselben etwas unglücklich war. Und es scheint nicht einmal nöthig zu sein, noch darauf Gewicht zu legen, daß vielleicht seine Uebersetzung später nach Maaßgabe des griechischen Textes an einzelnen Stellen geändert worden sei (\*). Es dürfte diese Annahme um so weniger statthast sein, als sich im lateinischen Texte unseres Buches sonst keine so bedeutenden Entstellungen nachweisen lassen, wie im griechischen, und die Citate der lateinischen Kirchenväter mit unserer jetzigen Vulgata regelmäßig übereinstimmen (\*). Dazu kommt, daß manche Verschiedenheiten zwischen dem griechischen und lateinischen Texte von der Art sind, daß sie auf einen gemeinsamen hebräischen Urtext zurückweisen, wenigstens aus einem solchen sich am leichtesten und natürlichsten erklären lassen. Dahin gehört z. B. *ἐπιθυμύματα* **I. 17.**, wofür die Vulgata *thesauri* hat; wenn im hebräischen Original  $\text{מַשְׁכָּנִים}$  oder  $\text{מִשְׁכָּנִים}$  stand, so konnte einer der beiden Uebersetzer leichtlich das eine mit dem andern verwechseln. Dahin gehört ferner *ἐντολὰς* **I. 25.**, wofür die Vulgata *justitia* hat; wenn im Original  $\text{טוֹבָה}$  stand, so erklärt sich daraus beides von selbst. Für *ἐν σπομασιν ἀνθρώπων* **I. 29.** hat die Vulgata *in conspectu hominum*, was sich beides aus  $\text{לְפָנֵי אָדָם}$  am leichtesten erklärt. Für *ἐν τοῖς χεῖλεσιν οὐ πρόβηξε* hat die Vulgata *et non scandalizeris in labili tuis*, was sich wiederum Beides am leichtesten daraus erklärt, daß im Urtext  $\text{לְפָנֵי אָדָם}$  oder  $\text{לְפָנֵי אָדָם}$  stand und der eine von beiden Uebersetzern das eine mit dem andern verwechselte (\*). Da sich noch gar manches dieser Art anführen ließe, so scheint immerhin die Ansicht, daß der

(1) Vgl. über Derartiges: Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 85 f. — Eichhorn's allg. Bibliothek x. VII. 842 ff. — Bretschneider, lib. Jes. Sir. p. 700.

(2) Vergl. Eichhorn's allg. Bibliothek. VII. 850.

(3) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 21. — Goldhagen, introduction. II. 336. — Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 85.

(4) Ueber mehrere Derartige vergl. Eichhorn's allgemeine Bibliothek. VII. 851 ff.

lateinische Text aus dem hebräischen unter Beziehung des griechischen gestossen sei, nicht ohne allen Grund zu sein. Vielleicht ließe sich aber bei dieser Gestalt der Sache auch annehmen, daß der Urheber der Vulgata zwar den griechischen Text übersetzt, aber ein hebräisches Original dabei benützt habe, und darin der Grund jener Erscheinungen liege, die auf ein solches hinweisen.

Nun scheint die Entscheidung über die Frage nach dem relativen Werth der griechischen und lateinischen Uebersetzung keine große Schwierigkeit mehr zu haben. Schon wenn wir von jedem Zusammenhang der Vulgata mit dem hebräischen Original gänzlich absehen und sie bloß als Uebersetzung des griechischen Textes betrachten, stellt sie jedenfalls eine sehr alte und von der jetzigen sehr verschiedene Gestalt desselben dar und ist ihrerseits im Wesentlichen unverändert geblieben, wie die patristischen Citate zeigen. Schon aus diesem Grunde scheint ihr der Vorzug vor dem jetzigen griechischen Texte zu gebühren. Dazu kommt, daß die Citate griechischer Kirchenschriftsteller, wo sie von dem jetzigen griechischen Texte abweichen und sich nicht als bloße Gedächtniscitate zu erkennen geben, meistens mit der lateinischen Vulgata zusammenstimmen, wie aus der obigen beispieelsweisen Parallelsirung dießfalliger Stellen sich ersehen läßt. Und auch dieser Umstand ist ohne Zweifel ein nicht geringer Beweis für jenen Vorzug. Derselbe scheint also entschieden behauptet werden zu müssen, schon abgesehen vom hebräischen Urtext. Daß er nur am so unläugbarer wird, wenn die lateinische Uebersetzung einen solchen zur Grundlage hat, oder auch nur mit besonderer Rücksicht auf ihn entstanden ist, leuchtet von selbst ein, denn was vorhin über die Entstellungen des hebräischen Urtextes schon in alter Zeit gesagt wurde, läßt sich für die Zeit, aus welcher die lateinische Vulgata herrühren muß, wenigstens nicht erweisen; die talmudistischen Auctoritäten, in deren Citationen der Beweis für jene Entstellungen liegt, beginnen erst mit dieser Zeit und gehören meistens einer späteren an. R. Akiba erwähnt erst die Schriften des Ben Sira <sup>(1)</sup>, und die oben berührten Citate daraus geben meistens R. Joseph und R. Abaji, die erst im vierten christlichen Jahrhundert lebten <sup>(2)</sup>. Haben aber die Rabbinen

(1) Vergl. Janz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. S. 101.

(2) Ebend. S. 104.

erst im zweiten christlichen Jahrhundert von dem Buche Kenntniß zu nehmen und es zu schätzen angefangen, und lassen sich die Entstellungen desselben der Hauptsache nach nur von ihnen herleiten, so fallen sie jedenfalls in eine spätere Zeit, als die lateinische Uebersetzung, und es ist dann der hebräische Text, der bei Verfertigung der Vulgata zu Grunde gelegt oder benützt wurde, als der wesentlich ursprüngliche und unverfälschte zu betrachten.

#### §. 47. Quellen und Zusammensetzung des Buches.

I. Die Frage nach den Quellen kann hier keine große Schwierigkeit machen. Die Hauptquelle war augenscheinlich die eigene vieljährige Erfahrung und Beobachtung des Verfassers. Diese bot ihm reichlichen Stoff zu verschiedenen sittlichen Lehren und Lebensregeln, die er dann in kurzen Denksprüchen ausdrückte und diese endlich in dem Buche, das wir noch unter seinem Namen besitzen, zusammenstellte. In diese Sammlung nahm er aber nicht bloß eigene Denksprüche auf, sondern auch fremde, wenn sie die Lehre, die er gerade geben wollte, in passender Form aussprachen <sup>(1)</sup>. Woher er aber namentlich manche seiner Sprüche entnommen, kann nicht lange zweifelhaft bleiben. Er sagt selbst von den heiligen Schriften seines Volkes, daß in ihnen alle Schätze der Weisheit niedergelegt seien XXIV. 23. (32.), und giebt damit zu verstehen, daß auch er seine Weisheit hauptsächlich aus ihnen geschöpft habe. Und sein Enkel versichert ausdrücklich, daß er sich mit ungewöhnlichem Eifer auf das Lesen jener Schriften verlegt und dadurch sich die Einsicht und Fähigkeit erworben habe, auch selbst etwas zur Förderung der Weisheit und guten Sitte Beitragendes zu schreiben <sup>(2)</sup>. Aber selbst abgesehen von diesen bestimmten Aussagen, erhellt die Richtigkeit dessen, was sie angeben, hinlänglich schon aus dem Inhalte des Buches. Es kommen in demselben zahlreiche Stellen vor, die in den älteren Büchern des hebräischen Kanons, namentlich in den Sprüchwörtern, Psalmen, Hiob und Koheleth ihre mehr oder

(1) S. oben, S. 210.

(2) Ὁ παῖς μου Ἰερῆς ἐπὶ πλείον ἑαυτὸν δὲ εἰς τὴν τῷ νόμῳ καὶ τῶν προφητῶν, καὶ τῶν ἄλλων πατρῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν, καὶ ἐν ταύταις ἑαυτὸν ἔβω περιπουρούμενος, προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράφαι τι τῶν εἰς πᾶν δόξαν καὶ σοφίαν ἀνηγομένων κτλ. Prolog.

weniger genauen Parallelen haben, und sofort zum Beweise dienen, daß der Sohn Sirach's seine Spruchsammlung gern mit den Sentenzen jener älteren Bücher bereicherte und seine Weisheitslehren oft in dieselben einleidete, etwa so, daß er durch kleine Modifikationen des Ausdrucks nachhelf und den ältern Sinnspruch für seine Zwecke brauchbar machte <sup>(1)</sup>. Außerdem mag er auch noch manche im gewöhnlichen Leben gangbare Denksprüche, die auf einer richtigen sittlich-religiösen Lebens- und Weltanschauung beruhten, in seine Sammlung aufgenommen haben. Und es ist, wenn auch nicht nach Bretschneider's Ansicht ein wirklicher Beweis hiefür, doch jedenfalls beachtenswerth, daß manche Spruchwörter bei syrischen und arabischen Schriftstellern, auch bei griechischen und römischen Klassikern mit einzelnen sirachischen übereinstimmen <sup>(2)</sup>. Uebrigens liegt es, auch abgesehen davon, wohl in der Natur der Sache, daß der Verfasser eines solchen, zu allgemeinem Gebrauche bestimmten und auf größte Popularität Anspruch machenden Buches sich so weit als möglich zur Anschauungsweise des Volkes herabließ und daher gehaltvolle, unter diesem übliche Denksprüche aufnahm.

II. Ueber die Zusammensetzung des Buches und die Aufeinanderfolge der Einzelheiten in demselben haben Sonntag, Eichhorn und Jahn etwas eigenthümliche Vermuthungen aufgestellt. Sonntag glaubte, das Buch enthalte bloß Materialien zu einem größeren Werke, das der Verfasser selbst schon angelegt, aber nicht vollendet habe, und dessen einzelne Theile später wieder verwirrt worden seien. Dieß erhelle daraus, daß die Anlage im Ganzen zwar planmäßig sei, aber nur stückweise diesen Plan noch erkennen lasse, und daß die Schreibart in verschiedenen Theilen des Buches ganz verschieden sei <sup>(3)</sup>. Eichhorn sodann unterschied drei Theile des Buches, nämlich: a) Rapp. I—XXIII, b) Rapp. XXIV. 1—XLII. 14., c) Rapp. XLII. 15—L. 24., und glaubte, jeder derselben sei ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes gewesen, und der Verfasser habe erst später alle drei zu einem größeren Ganzen zusammengefügt; den ersten Theil

(1) Cf. Huet. Demonstr. evang. p. 253. — Bretschneider, l. c. p. 28.

(2) Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 27. — Bretschneider, l. c. p. 27.

(3) Vergl. Fabricii Biblioth. græc. III. 721. — Jahn, Einleitung.

habe er nach dem Muster der salomonischen Spruchwörter eingerichtet, nach dessen Beendigung aber zu einem neuen Sittenbuch wieder allerlei kleinere und größere Aufsätze und kleine Blätter mit einzelnen Sätzen zusammengelegt, um sie einst zu einem Ganzen zu vereinigen, diese habe er noch vor der förmlichen Herausgabe einige seiner Bekannten lesen und abschreiben lassen, und dabei haben die einzelnen Blätter eine verschiedene Anordnung erhalten, wie sie uns noch jetzt im lateinischen und griechischen Texte vorliegt. Wegen der Inhaltsähnlichkeit habe er später diesen Theil dem ersten angeschlossen und dann noch ein Lob der Gottheit und der edlen Vorfahren der Hebräer beigelegt, weil es überhaupt Gewohnheit der Juden gewesen, ihre Schriften mit einer Anwendung ihrer alten Geschichte auf die abgehandelte Materie zu beschließen,“ und endlich dem Ganzen noch eine ausführliche Schlußborologie beigelegt (1). Jahn endlich zerfällt das Buch ebenfalls in drei Theile, rechnet aber zum ersten Kap. I. — XLIII., welche „Lobpreisungen der Weisheit und Lebensregeln für alle Stände, Geschlechter, Alter, Lebensverhältnisse und Auftritte“ enthalten; in den zweiten stellt er Kap. XLIV — L., welche „aus Lobsprüchen einiger Patriarchen und berühmten Vorfahren“ der jüdischen Nation bestehen; als dritten endlich zählt er Kap. LI., welches „mit einem Gebete oder Lobliede auf die Treue Gottes in seinen Verheißungen und mit einer Ermunterung zur Weisheit den Beschluß mache“ (2).

Was jedoch Sonntag über die Verschiedenheit der Darstellung in den einzelnen Theilen des Buches sagt, ist mitunter etwas übertrieben (3); so weit es aber Wahrheit enthält, ist die Verschiedenheit nicht anders, als man sie bei einem Buche dieser Art, wo die verschiedenartigsten Dinge nach den verschiedensten Beziehungen besprochen werden, im Voraus erwarten muß. Aus diesem Umstande läßt sich daher keineswegs, aber eben so wenig auch aus der theilweisen Zusammenhangslosigkeit des Buches die Folgerung ziehen, daß dasselbe im Sinne des Verfassers ein bloßer Entwurf sei, den er später noch zu vervollständigen und in ein geordnetes planvolles Ganzes zu verarbeiten beabsichtigt

(1) Einleitung in die apokr. B. 50—54.

(2) Einleitung. II. 934 f.

(3) Vergl. Jahn, Einleitung. II. 936.

habe <sup>(1)</sup>. Vielmehr konnte ein Sittenbuch, in Weisheitsprüchen bestehend, kaum eine andere Gestalt erhalten, als das Buch Sirach gegenwärtig hat, und eine Verarbeitung, wie sie Sonntag zu denken scheint, hätte gerade seinen eigenthümlichen Charakter verwischen müssen; die zuweilen vorkommende Abgerissenheit sollte um so weniger auffallen, als sie, wie bei unserem Buche, so auch schon bei den Sprüchen Salomo's sich findet. — Eichhorn macht für seine Zerlegung des Buches in drei Theile und die anfängliche Selbstständigkeit dieser keine besonderen Gründe namhaft, glaubt aber durch seine Hypothese die abweichende Aufeinanderfolge der Abschnitte in den verschiedenen Texten und Uebersetzungen <sup>(2)</sup> vom dreißigsten Kapitel an am natürlichsten erklären zu können. Die Abtheilung selbst scheint er von älteren Erregten, obwohl er ihrer nicht gedenkt, entlehnt zu haben, wenigstens zerlegen schon Corn. a Lapide und Calmet das Buch genau eben so wie Eichhorn, nur daß sie nichts von einer ursprünglich selbstständigen Existenz der einzelnen Theile sagen. Es läßt sich auch in der That nicht läugnen, daß an jenen Stellen, die als die Trennungspunkte bezeichnet werden, jedes Mal ein neuer vom vorherigen verschiedener Gegenstand zur Sprache kommt, worin allerdings dem ersten Anblicke nach eine Berechtigung zu solcher Trennung liegen könnte. Allein genauer angesehen liegt sie doch nicht darin, weiß man sonst das Buch nicht bloß in drei, sondern in eine ziemlich große Menge einzelner ursprünglich selbstständiger Theile zerlegen müßte, da ja gar oft ein neuer, vom vorherigen verschiedener Gegenstand zur Sprache kommt. Uebrigens ist Eichhorn's Hypothese für ihre Zwecke nicht genügend. Denn es ist nach ihr nicht recht begreiflich, wie nur gerade zwei und nicht vielmehr ziemlich viele von einander abweichende Zusammenstellungen der einzelnen Abschnitte sollten Statt gefunden haben. Wozu noch kommt, daß die Abweichung schon in den hebräischen Exemplaren sich gefunden, und der complutensische Text (sammt den Uebersetzungen, die mit ihm übereinstimmen) ein anderes hebräisches Exemplar zur Grundlage haben und sofort auch eine

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2293 f.

(2) Sie besteht hauptsächlich darin, daß die zwei Abschnitte XXX. 27 — XXXIII. 15. und XXXIII. 16 — XXXVI. 13. der lateinischen Vulgata in der griechischen Uebersetzung nach den gewöhnlichen Ausgaben geradezu mit einander vertauscht sind.



ganz andere griechische Uebersetzung darbieten müßte, als der bekannte vaticanische und alexandrinische Codex, was bekannter Maassen nicht der Fall ist. — Zahn's Abtheilung endlich, die sich ähnlich schon in Braun's Bibelwerk findet <sup>(1)</sup>, ist zum Theil in der Natur der Sache gegründet, sofern die Lobreden auf die berühmtesten Personen der hebräisch-jüdischen Geschichte sich wirklich als ein eigener, dem Inhalte nach vom Vorausgehenden merklich verschiedener Abschnitt darstellen; zum Theil hat sie aber auch etwas Sonderbares, sofern sie das letzte Kapitel, welches ein bloßes Schlußgebet und von Eichhorn sogar nur wie eine ausführliche Schlußexorologie betrachtet wird, als einen eigenen Haupttheil des Buches den beiden andern coordinirt.

Aus dem Gesagten scheint jedenfalls so viel hervorzugehen, daß man eine förmliche Diathese des Stoffes und eine durchgreifend planmäßige Anordnung des Einzelnen etwa nach Maassgabe des Dekalogs, wie nach dem Vorgange Älterer noch Letzter glaubte <sup>(2)</sup>, in unserem Buche nicht zu suchen habe. Gegen jede Zerlegung der ersten 43 Kapitel in zwei ungefähr gleiche Hälften spricht der Umstand, daß dann in der zweiten Hälfte gar manche Lehren vorkommen in Bezug auf Gegenstände, die schon im ersten Theile berührt wurden. So trifft man z. B. über Wohlthätigkeit und Almosen IV. 1 ff. und XXIX. 1 ff., über die Kennzeichen und rechte Behandlungsweise der Freunde VI. 5 ff. und XXXVI. 1 ff., über die Erziehung der Kinder VII. 23—25. (26—27.) und XXX. 1—13., über die Behandlung der Sklaven VII. 20. 21. (22. 23.) und XXX. 24 ff., über Mäßigkeit in Speise und Trank XIX. 1. 2. und XXXIV. 19—31. (XXXVI. 22—42.) einzelne Weisheitslehren. Dieß läßt schon an eine durchgreifende Planmäßigkeit nicht wohl denken, wenn gleich eine theilweise darin sich zeigt, daß die Regeln und Sprüche, die sich auf einerlei Gegenstand beziehen, gern zusam-

---

(1) Braun theilt das Buch in folgende vier Theile: „I. Vorrede; II. Sittenregeln von Kap. 1—42.; III. Beispiele von Kap. 43—50, 28; IV. Schluß des ganzen Buches von Kap. 50, 29—51.“, erklärt aber den ersten Theil alsbald für nicht zum Buche gehörig und der kanonischen Auctorität ermangelnd (Die göttl. hl. Schrift des N. u. A. T. u. Augsburg 1794. Bd. VII. S. 472 f.).

(2) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2293. — Corn. a Lapide, Comment. p. 25.

mengestellt werden. Man hat daher die Anordnung im Großen mehr als eine zufällige zu betrachten, die davon abhing, auf welche Gegenstände der Verfasser des Buches, dessen Entstehung man sich als allmählig und mehrere Jahre dauernd wird denken müssen, von Zeit zu Zeit durch innere Neigung und moralisches Bedürfniß oder äußere Veranlassungen gerade geführt wurde. Jedenfalls scheint es ganz unstatthaft und für uns ohnehin unmöglich zu sein, aus der ursprünglichen Entstehungsweise des Buches die jetzige Verschiedenheit der alten Uebersetzungen ableiten zu wollen, die sicher nur in den Verfassern und den spätern Schicksalen der Uebersetzungen selbst ihren Grund hat. Ob übrigens die Aufeinanderfolge der zwei schon bezeichneten Abschnitte im complutensischen Texte und der lateinischen Vulgata oder in den übrigen griechischen Haupttexten die ursprüngliche sei, wird sich schwerlich ganz befriedigend ausmachen lassen, ist auch insofern nicht von besonderer Wichtigkeit, als bei einer Spruchsammlung, wie sie unser Buch enthält, zwischen den Einzelheiten nur ein looser oder gar kein Zusammenhang Statt findet, und somit die veränderte Stellung einzelner Abschnitte nicht auch ihre Beziehung zum Ganzen und damit ihre bestimmte Bedeutung ändert. Was übrigens Linde über die Ursache jener verschiedenen Aufeinanderfolge und für die Meinung, daß die ursprüngliche Ordnung in der Vulgata geändert worden sei, vorbringt<sup>(1)</sup>, ist keineswegs so befriedigend, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Vielmehr spricht gerade für's Gegentheil der Umstand, daß die Ordnung der Vulgata auch in alten griechischen Handschriften sich fand, aus denen die Complutenser Recension entstanden ist<sup>(2)</sup>, und daß der letzte Vers des 30sten Kap. der Vulgata in den andern griechischen Texten sehr unpassend am Ende des 33ten steht, was sich am leichtesten daraus erklärt, daß die

(1) Cf. Bretschneider, *liber. Jes. Sir. græc.* p. 24 sq.

(2) Die Behauptung Linde's, daß die Complutenser Ausgabe sich hier bloß nach der lateinischen Vulgata gerichtet habe (cf. Bretschneider l. c.), ist eine durch nichts begründete Voraussetzung; vielmehr wird bereits gerne zugestanden, daß Joh. Vergara, welcher für die Complutenser Polyglotte den griechischen Text der sogenannten libri sapientiales besorgte, sich vielmehr durch wichtige griechische Handschriften, als durch die lateinische Vulgata bei seiner Arbeit habe bestimmen lassen (cf. Bretschneider, l. c. p. 694.).

Versehung der fraglichen Abschnitte eben in ihm Statt gefunden habe.

#### S. 48. Verfasser.

Sonderbarer Weise hat man auch bei diesem Buche, dessen Verfasser in einer Art Unterschrift (L. 27. [29.]) sich selbst ausdrücklich nennt, doch auf verschiedene Verfasser gerathen.

Zunächst hat der Umstand, daß manche Stellen des Buches von den Kirchenvätern öfters als Aussprüche salomonischer Weisheit citirt werden, und vielleicht auch die Rücksicht darauf, daß es wie die salomonischen Sprüche die Aufschrift מִן־מֶלֶךְ hatte, die Meinung veranlaßt, daß Salomo Verfasser sei <sup>(1)</sup>. Dagegen hat aber schon Augustin bemerkt, daß das Buch nicht als eine wirklich von Salomo herrührende Schrift, sondern nur *de quadam similitudine* als salomonisch bezeichnet werde <sup>(2)</sup>. Salomo würde auch begreiflich, abgesehen von allen andern gegen ihn sprechenden Gründen, keine solche Lobreden auf Elia, Hiskia, Jesaja, Josia, Jeremia u. gehalten haben, wie sie in unserem Buche vorkommen.

Auch Sirach's Sohn der jüngere ist als Verfasser bezeichnet worden. Man hat nämlich geglaubt, er habe die zerstreut vorhandenen Sprüche seines Großvaters gesammelt, geändert, vermehrt und geordnet und so unser jetziges Buch Sirach zu Stande gebracht <sup>(3)</sup>. Diese Ansicht hat jedoch ihre erste Veranlassung ohne Zweifel nur in der falschen Lesart *volui et ipse* statt *voluit et ipse* etc., womit der lateinische Prolog das griechische προήχθη καὶ αὐτὸς λ. wiedergiebt <sup>(4)</sup>, und erscheint schon in sofern als unrichtig, abgesehen davon, daß der Enkel sich selbst

(1) Cf. Corn. a Lap. l. c. p. 16 sq.

(2) *Doctrina christiana*. II. 8.

(3) Dem Großvater blieb nach dieser Ansicht nur der Antheil an dem Buche, daß er das Material dazu wenigstens größtentheils geliefert hätte. Dieser Ansicht war schon Isidorus Hispalens. (cf. Corn. a Lap. p. 19. — Houppigant, *notæ criticæ* in V. T. p. CCXXIII.), und Jo. de Bricdo (cf. Humfr. Hody, *de bibl. text. orig.* Oxon. 1705. p. 194.).

(4) Fesellit Isidorum, quod corrupte in prologo Ecclesiastici legitur: „Volui et ipse scribere aliquid horum,“ cum legendum sit: „Voluit et ipse,“ scilicet avus meus, „aliquid scribere“ (Corn. a Lap. l. c. p. 19.). Die Lesart *volui* statt *voluit* fand auch wirklich noch Eubätier im Cod. Ms. Sangerm. Vergl. *Bibl. sacr. lat. vers. antiquæ*. II. 423.

bloß als Uebersetzer des vom Großvater ererbten Buches charakterisirt (τὸ μετὰρμηνεύσαι τήνδε τὴν βίβλον). Es kann somit auch der jüngere Sohn Sirach's bei der Frage nach dem Verfasser unseres Buches nicht in Betracht kommen.

Nach den bestimmtesten Aussagen des Prologs und des Buches selbst (L. 27. [29.]) hat der Großvater des Uebersetzers, Namens Jesus Sohn Sirach's aus Jerusalem, das Buch geschrieben, und es läßt sich gegen keine dieser beiden Angaben ein begründeter Zweifel erheben. Zwar läßt die syrische Uebersetzung in der angeführten Stelle die Worte: *Jesus filius Sirach Jerosolymita* weg, allein dieselben sind durch die lateinische Vulgata, alle griechische Handschriften und die arabische Uebersetzung so vollkommen constatirt, daß das Schweigen des Syrer's nicht mehr das Geringsste dagegen beweisen kann. Und daß der Verfasser wirklich ein Palästinenfer gewesen sei und in Palästina, nicht etwa in Aegypten, wie mit Andern auch Linde glaubt <sup>(1)</sup>, sich aufgehalten und sein Buch geschrieben habe; darauf deutet auch die Art und Weise, wie er von dem jerusalemischen Tempeldienste redet und namentlich die Verrichtung der hohenpriesterlichen Functionen durch Simon den Sohn Onia's beschreibt (XIV. 10. 11. [14. 15.] L. 1—21. [1—23.]).

Ueber die persönlichen Verhältnisse und Lebensumstände desselben ist damit freilich noch nichts gesagt, und so sehr man sich auch bemüht hat, dießfalls einiges Zuverlässige zu erfahren, so ist man dennoch nicht über den Kreis bloßer Vermuthungen hinausgekommen. Denn es ist nichts weiter als Vermuthung, wenn ältere Erzeugten ihn für einerlei Person halten mit jenem Jesus, welchen Aristaeus unter den 72 alexandrinischen Uebersetzern auführt <sup>(2)</sup>, und die Vermuthung ist um so unsicherer, als ja nach Aristaeus nicht bloß Einer, sondern zwei von jenen Uebersetzern Jesus hießen <sup>(3)</sup>. Eben so ist es bloße Vermuthung, wenn Grotius u. A. behaupten, Sirach müsse ein Arzt gewesen sein, weil

(1) Cf. Brepschneider, lib. Jes. Sir. graece. p. 3. — Calmet, Comment. lit. in V. T. VII. 344.

(2) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Eccli. p. 18. — Calmet, Comment. literal. in V. T. VII. 342. — Goldhagen, introductio. II. 337.

(3) Πέμπτης (sc. φυλῆς) Ἰσακος, Ἰάκοβος, Ἰησῶς κτλ. — — Ὀγδοῆς Θεοδοσίος, Ἰάων, Ἰησῶς κτλ. cf. Aristaeae historia LXXII interpretum etc. Oxonii, e theatro Sheldoniano. 1692. p. 20.

er der Aerzte mit besonderem Lob gedenke und den Rath gebe, sich in Krankheiten ihrer Hilfe zu bedienen XXXVIII. 1—15., und weil er auch selbst Gesundheitsregeln ertheile und an verschiedenen Stellen seines Buches pathologische Kenntnisse verstathe (¹), oder wenn Andere ihn für ein Mitglied des Priesterstandes ausgeben, weil er die Schriftgelehrten rühme XLIX. 1—10., Ehrerbietung gegen die Priester empfehle VII. 29—31. und namentlich die Hohenpriester Aaron und Simon mit besonderem Lobe auszeichne XLV. und L. (²), oder wenn Einde endlich glaubt, daß er Arzt und Priester zugleich gewesen sei, weil ja die Priester doch ärztliche Kenntnisse gehabt haben müssen und sich ohne solche nicht mit Untersuchung des Aussages hätten befassen können (³). Es ist hier gewiß von selbst klar, wie es auch schon wiederholt bemerkt worden ist (⁴), daß man, um den Gebrauch ärztlicher Hilfe in Krankheiten und Achtung gegen die Priester zu empfehlen, selbst weder Arzt noch Priester zu sein braucht. Namentlich aber mußte ein gutdenkender, religiös-gesinnter Hebräer der nachexilischen Zeit wohl so viel Eifer für die Ehre des Priesterthums und das Wohl seiner Mitmenschen haben, und auch so viele Kenntnisse besitzen, daß er, ohne Arzt oder Priester zu sein, jene Ermahnungen gar leicht geben konnte, auf welche man hier Gewicht legt. Es wird sogar im Gegentheil behauptet werden dürfen, daß in dem ziemlich umfangreichen Buche Sirach doch viel zu selten von den Aerzten und Priestern die Rede sei, als daß man zu der Behauptung befugt sein könnte, der Verfasser müsse dem einen der beiden Stände angehört haben. Da man übrigens denselben einmal unter den Priestern suchen zu müssen glaubte, legte sich natürlich der Gedanke nahe, daß er wohl Hohenpriester gewesen sein werde, und dieser Gedanke wiederum führte auf die sonderbare Vermuthung, daß Jesus Sirach's Sohn mit jenem Jason, welcher im 2ten Buch der Makkabäer als Hohenpriester vorkommt, ohne Zweifel einerlei Person sei, um so mehr, als Flavius Josephus denselben wirklich Jesus nenne und dazu noch berichte, daß er sich später Jason genannt

(1) Vergl. Bertholdt, Einleitung. V. 2287.

(2) Calmet. Comment. lit. VII. 341. — Bertholdt, Einleitung. V. 2288.

(3) Vgl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 32. — Bretschneider, Abh. Jes. Sirac. p. 4 sqq.

(4) Zahn, Einleitung. II. 927. — Bertholdt, Einleitung V. 2288.

habe (?). Der Name würde hier allerdings keine Schwierigkeit machen, weil es bei den spätern gräcistrenden Juden Sitte war, „statt ihrer vaterländischen Namen die schon gangbaren ähnlich lautenden griechischen sich beizulegen“ (?); um so mehr aber der Charakter jenes Jason. Er erscheint im 2ten B. der Makkabäer als einer der gewissenlosesten und verworfensten Menschen, die es je gegeben hat. Nicht zufrieden, selbst von der wahren Religion abgefallen zu sein, suchte er auch noch sein ganzes Volk zum Abfall zu bringen, kaufte dem Antiochus Epiphanes mit einer ungeheuren Geldsumme das Hohepriesterthum ab, verdrängte seinen Bruder Onia aus dem rechtmäßigen Besitze desselben und führte statt des gesetzlichen Cultes beim Heiligthum allerlei griechische Gebräuche und heidnischen Götzendienst ein (2 Makk. IV. 7—15.). Daß ein solcher Mensch nicht im Stande gewesen sein kann, eine Schrift, wie das Buch Sirach, zu verfassen, in welcher durchweg die innigste Anhänglichkeit an die mosaische Religion und der Geist der strengsten Sittlichkeit und tiefsten Frömmigkeit herrscht, bedarf wohl keines Beweises. Bretschneider versichert zwar, daß das 2te Buch der Makkabäer keinen Glauben verdiene und der fragliche Jason durchaus nicht so schlecht gewesen sei, als er in demselben erscheine, weil das 1ste B. der Makkab. und Josephus nichts davon sagen. Allein, da sich uns bereits die angefochtensten Berichte des 2ten B. der Makkab. als glaubwürdig erprobt haben, so können wir dieser Versicherung hier keinen Glauben mehr schenken und müssen die genauen Berichte jenes Buches denen des Josephus, wo sie mit ihnen nicht in Uebereinstimmung zu bringen sind, ohne Umstände vorziehen. Dazu kommt, daß im gegebenen Falle das Schweigen des Josephus und des ersten Buchs der Makkabäer noch keineswegs ein Längnen dessen involvirt, was das zweite Buch der Makkabäer berichtet.

Nach vom Uebersetzer des hebräischen Originals in's Griechische ist weiter nichts bekannt, als daß er ein Enkel des Verfassers war und in Aegypten seine Uebersetzung verfertigte. Nach dem Prolog der Complutenser Polyglotte heißt er ebenfalls, wie sein Großvater, Jesus Sohn Sirach's, und es wird daher seine

(1) Antiqq. XII. 5, 1.

(2) Winer, biblisches Realwörterbuch. I. 631.

Geschlechtstafel gewöhnlich so entworfen: Sirach; dessen Sohn Jesus, Verfasser des Ecclesiasticus; dessen Sohn Sirach der Jüngere; dessen Sohn Jesus der Jüngere, der Uebersetzer des Ecclesiasticus. Abgesehen aber von jenem nicht ganz zuverlässigen Prolog, ist nicht einmal der Name des Uebersetzers bekannt.

#### §. 49. Zeitalter.

Wenn wir hier zuvörderst von der falschen Meinung, daß Salomo Verfasser des Buches sei, wie billig, absehen, so theilen sich die Gelehrten bei der Frage nach dem Zeitalter noch in zwei Hauptklassen. Die Einen nämlich behaupten, das Buch sei bald nach Simon dem Gerechten entstanden, die Andern meinen, es falle in die Zeit kurz vor dem Ausbruch der makkabäischen Kämpfe gegen die Syrer, und beide Partheien berufen sich zu Gunsten ihrer Ansicht auf die nämlichen Ausfagen und Andeutungen des Buches selbst.

Diese aber bestehen in Folgendem. Unter den ausgezeichneten Männern der israelitischen Nation, deren Lob der Verfasser verkündet, ist der Hohepriester Simon, Onia's Sohn, der letzte (L. 1 — 21.), und die Schilderung von dessen priesterlichen Amtverrichtungen ist so lebhaft und anschaulich, daß sich den Auslegern von jeher die Ansicht aufgedrungen hat, der Verfasser müsse denselben noch selbst gesehen haben (1). Sodann der Uebersetzer versichert ausdrücklich, er sei im 38ten Jahre unter Ptolemäus Evergetes nach Aegypten gekommen und habe dort das Buch seines Großvaters aus dem Hebräischen in's Griechische übersetzt (2). Endlich kommen mehrere Stellen in dem Buche vor, die eine traurige Lage der Juden und mehrfache Bedrückungen derselben durch Fremdlinge voraussetzen scheinen, wie z. B. XXXI. 11 ff., XXXVI. 12—17. LI. 1—7.

So klar und bestimmt nun aber auch diese Andeutungen beim ersten Anblick zu sein scheinen, so kann man sich doch bei näherer Befichtigung derselben nicht sehr wundern, daß sie zur Begrän-

(1) Cf. Corn. a Lapide Comment. in Eccli. p. 18.

(2) Er sagt im Prolog unter Anderem: Ἐν γὰρ τῷ ὀγδοῷ καὶ τριακοτῷ ἔτει ἐπὶ τῷ Εὐεργέτῃ βασιλεὺς παραγεννηθεὶς εἰς Αἴγυπτον — ἀναγκαστάτον ἰδέμεν αὐτὸς προσενέγκασθαι τινα σποδὴν καὶ φιλονικίαν τῷ μετεμνηνῆσαι τήνδε τὴν βίβλον.

nung verschiedener Ansichten benützt worden sind. Denn in der nachexilischen Zeit gab es nicht nur zwei Hohepriester Namens Simon, auf welche sich jene Lobrede beziehen könnte, sondern auch zwei Ptolemäer mit dem Beinamen Euergetes, unter deren Regierung der Uebersetzer nach Aegypten gekommen sein könnte, und es ist nicht bloß der ältere Euergetes vom jüngeren Simon, sondern auch der jüngere Euergetes vom älteren Simon der Zeit nach ungefähr so weit entfernt, als der Enkel vom Großvater es leichtlich sein kann. Angesehene frühere Exegeten nun halten Simon den ältern, mit dem Beinamen des Gerechten, welcher um's Jahr 300 vor Chr. Hohepriester wurde, für denjenigen, auf welchen sich die Lobrede Kap. L. beziehe, und glauben, sein Enkel habe unter Euergetes dem ersten sein Buch in's Griechische übersetzt, und die Hindeutungen auf Druck und Mißhandlungen der Juden durch Fremdlinge beziehen sich hauptsächlich auf die Eroberung Jerusalem's und die Deportation zahlreicher Juden nach Aegypten durch Ptolemäus Lagi. Ihnen zufolge wäre somit das Buch in der letzten Zeit des Ptolemäus Lagi oder in den ersten Jahren des Philadelphus gegen 280 v. Chr. entstanden, und die Uebersetzung, da Philadelphus 38 und Euergetes 25 Jahre regierte, ungefähr 50—60 Jahre später, etwa zwischen 230 und 220 v. Chr. verfaßt worden (1). Dagegen ist jedoch bemerkt worden, daß der Uebersetzer seiner eigenen Angabe gemäß im acht und dreißigsten Jahre des Ptolemäus Euergetes nach Aegypten gekommen sei, und dieser somit nicht Euergetes der erste gewesen sein könne, weil derselbe nur 25 Jahre regierte, sondern nothwendig Euergetes der zweite gewesen sein müsse, „der auch Pyskon hieß, und 24 Jahre über die Hälfte, und noch 29 andere Jahre nach seines Bruders Philometor's Tod über das ganze ägyptische Reich regierte; zusammen 53 Jahre, die, wie man noch aus Porphyrius weiß, in einem fortgezählt wurden, ohne nach den verschiedenen Regierungsperioden eine neue Zählung anzu-

(1) Diese Ansicht ist nicht nur nach dem Vorgange älterer Gelehrten auch von Corn. a Lapide (Comment. p. 18 sq.), Natalis Alexander (Hist. eccles. I. 236.), Goldhagen (Introductio. II. 337.), Zahn (Einleitung. II. 930 ff.) in Schutz genommen, sondern schon von Hieronymus mit großer Zuversicht ausgesprochen worden (Comment. in Dan. c. g. p. 1112. ed. Mart.), und Bertholdt hat ganz Unrecht, wenn er meint, Zahn sei der erste, der dieselbe aufgestellt habe (Einleitung. II. 2290.)



fangen“ (1). Da nun das 38ste Regierungsjahr des Euergetes II. mit dem Jahr 131 v. Chr. zusammenfalle und der Großvater sein Buch wohl etwa 50 Jahre früher müsse geschrieben haben, als der Enkel es übersezte, so sei dasselbe etwa um's Jahr 180 verfaßt worden und die angeedeuteten Bedrängnisse der Juden seien die ersten von Antiochus Epiphanes gegen sie verübten Gewaltthätigkeiten (2).

Es ist deutlich, daß die Vertheidiger der letztern Ansicht auf die berührte Jahreszahl im Prolog und auf die Härte der syrischen Herrschaft gegen die Juden das Hauptgewicht legen. Allein das Erstere scheint vergeblich zu sein. Die Thatsachen, um die es sich hier handelt, sind folgende. Ptolemäus Philometor regierte 35 Jahre, und darunter 17 Jahre gemeinsam mit seinem Bruder Euergetes II., der aber nach ihm noch 25 Jahre allein regierte. Desungeachtet kann nicht wohl von einem 38sten Regierungsjahr dieses Euergetes die Rede sein, denn die Jahre seiner Regierung mit seinem Bruder und nach ihm laufen nicht in ununterbrochener Reihe fort. Philometor und Euergetes kamen nämlich nach dem Tode ihres Vaters zugleich zur Regierung und regierten 11 Jahre lang gemeinsam; diese Jahre aber wurden als Regierungsjahre des älteren Bruders gezählt. Nach Ablauf derselben wurde Philometor vom syrischen König Antiochus vertrieben, und nun erhielt sein jüngerer Bruder die Herrschaft allein. Jener kam jedoch nach Kurzem wieder zurück und auf den ägyptischen Thron, und dieses Jahr wurde das 12te Philometor's und das erste des Euergetes genannt. Nun dauerte die gemeinsame Regierung beider fort bis in's 17te Jahr. Darauf vertrieb Euergetes seinen Bruder, wurde aber bald wieder von ihm vertrieben und erhielt nachher nur Libyen, während Philometor noch 18 Jahre lang allein über Aegypten herrschte, so daß Euergetes erst nach seinem Tode wieder auf den ägyptischen Thron kam (3). Porphyrius sagt zwar, Euergetes habe seine Regierungsjahre von

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 41.

(2) Ebend. S. 39 ff. Dieser Ansicht, wiewohl mit verschiedenen unwesentlichen Modificationen, sind ebenfalls schon viele ältere Gelehrten. Vergl. Calmet, Comment. lit. VII. 344. — Humfr. Hody. de bibl. text. original. p. 192.

(3) Cf. Eusebii Chronicon ed. Aucher A. 238—41. — Diod. Sic. fragm. libri 31.

der Zeit an gerechnet, wo er zum ersten Male als König sei proklamirt worden, und habe das 36ste Jahr Philometor's als sein 25stes schreiben lassen, aber er bemerkt auch, daß dieses Jahr dennoch als ein Regierungsjahr Philometor's zu bezeichnen und dem Euergetes II. nur 25 Jahre zuzuschreiben seien, und daß eine andere Zählungsweise in Irrthum führe (1). Es scheint daher, daß die ziemlich sinnlose Verordnung Ptolemaios's, die nur zur Verwirrung der Chronologie dienen konnte, bloß insoweit und so lange beobachtet worden sei, als der grausame Herrscher ihre Beobachtung controliren und erzwingen konnte. Schon aus diesem Grunde wird man die Worte des Prologs: *Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τῷ Εὐεργέτῃ βασιλεὺς παραγεννηθεὶς εἰς Αἴγυπτον κτλ.* nicht wohl als Angabe der Regierungsjahre des Euergetes II. verstehen können. Dazu kommt, daß schon die Fassung derselben diesem Verständnisse entgegen ist, sofern *ἐπὶ* gewiß weggeblieben wäre, wenn von Regierungsjahren des Euergetes die Rede sein sollte. Hody und Eichhorn haben zwar zur Rechtfertigung des *ἐπὶ* auch für diesen Fall auf *τρίτον ἔτος ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως* 1 Makk. XIV. 27. verwiesen; aber sicher mit Unrecht; denn dieser letztere Ausdruck ist ohne Zweifel nur genaue Uebersetzung des hebräischen *שָׁנָה שְׁלִישִׁית בְּיָמֵי שִׁמְעוֹן הַכֹּהֵן*, wie z. B. auch *שָׁנָה שְׁלִישִׁית בְּיָמֵי שִׁמְעוֹן הַכֹּהֵן* von den Alexandrinern mit: *ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει ἐπὶ Λαγῆς* (Hagg. I. 1. Zach. I. 7.) übersetzt wird, und kann daher für einen dergleichen herrschenden Sprachgebrauch nichts beweisen. Jene Zeitbestimmung wird daher am natürlichsten vom 38sten Lebensjahr des Uebersetzers verstanden, und es liegt dann in derselben gar kein Grund, unter dem Euergetes des Prologs gerade den zweiten Euergetes zu denken. Was sodann über die Härte der syrischen Herrschaft in Palästina seit dem Regierungsantritt des

(1) Des Porphyrus eigene Worte sind: — *μετακληθεὶς ἐκ Κυρήνης ὁ Εὐεργέτης, καὶ βασιλεὺς ἀναγορευθεὶς, τὰ ἔτη αὐτῷ ἀναγράφει, ἀπ' ὧν πρῶτον βασιλεὺς ἐνομίσθη, ὡς δοκεῖν μετὰ τὴν τῷ ἀδελφῷ τελευτήν ἄρξαντα αὐτὸν ἔτεσιν εἴκοσι πέντε ἀνατιθέναι ἑαυτῷ τέσσαρα καὶ πενήκοντα· τὸ γὰρ τριακοστὸν ἔκτον Φιλομήτορος, δεῖον προσαγορευεῖσθαι τῆς τότε βασιλείας, πρῶτος αὐτὸς εἰκοστὸν πέμπτον προσέταξε γράφεισθαι· καὶ ὥτως ἀμφοτέρων μὲν ἐξήκοντα τέσσαρα· τῷ μὲν Φιλομήτορος λέ· τὰ δὲ ὑπολειπόμενα τῷ Εὐεργέτῃ· ἡ δὲ ὑποδιαίρεσις ἐν τοῖς κατὰ μέρος ποιεῖ πλάνην (cf. Euseb. Chron. ed. Aucher. I. 240.).*

Antiochus Epiphanes gesagt wird, hat zwar seine volle Richtigkeit, aber es könnte für die aufgestellte Ansicht nur dann etwas beweisen, wenn nicht auch früher schon die Juden in traurige Lagen gekommen und von Ausländern hart bedrängt worden wären. Da aber dieses namentlich auch zur Zeit des Hohenpriesters Simon des Gerechten der Fall war, wie selbst Bertholdt eingesteht <sup>(1)</sup>, obwohl er bei dem im Buche gepriesenen Simon nicht an den Gerechten gedacht wissen will, so verliert auch der zweite Hauptgrund für die Meinung, daß im Prolog Euergetes II. genannt und Kap. L. Simon II. gepriesen werde, seine Beweisraft.

Zwischen diese und die erstgenannte Ansicht hat sich noch eine andere gestellt, die wie eine Vermittlung derselben aussieht, und dahin lautet, daß der Hohenpriester im 50sten Kapitel zwar allerdings Simon der Gerechte, aber der im Prolog erwähnte Euergetes desungeachtet Euergetes der zweite sei <sup>(2)</sup>. Diese Ansicht hat auch Eide's und selbst Winer's Beifall erhalten <sup>(3)</sup>. Allein, wie es scheint, nicht ganz mit Recht. Denn entweder muß sie den Großvater und Enkel viel zu weit von einander trennen und mehr als ein Jahrhundert zwischen sie einschieben, oder annehmen, daß der Verfasser geraume Zeit nach Simon dem Gerechten geschrieben und ihn nicht mehr persönlich gekannt habe, was beides in hohem Grade unwahrscheinlich ist. Die Meinung aber, daß der erste Euergetes deswegen nicht gemeint sein könne, weil damals „der A. L. Kanon, der nach seinen 3 Abtheilungen dem Enkel des Siraciden vorlag, noch nicht abgeschlossen gewesen sei“ <sup>(4)</sup>, scheint uns wenig Gewicht zu haben. Selbst wenn der alttestamentliche Kanon damals wirklich noch nicht abgeschlossen gewesen wäre, hätte doch immerhin eine specialisirende Bezeichnung desselben durch „Gesetz, Propheten und übrige Bücher“ sehr nahe liegen müssen, weil ja diese Arten von Schriften sich jedenfalls in demselben befanden.

Zu Gunsten der ersterwähnten Ansicht ist nicht mit Unrecht daran erinnert worden <sup>(5)</sup>, daß Simon der Gerechte eine weit

(1) Einleitung. V. 2290.

(2) Hamfr. Hody, de bibliorum textibus originalibus pag. 193. — Fabric. bibliotheca græca. III. 720.

(3) Biblisches Realwörterbuch. I. 653.

(4) Winer, Realwörterbuch. a. a. O.

(5) Zahn, Einleitung. II. 930 ff.

merkwürdigere Person gewesen sei, als Simon II., und daß seine Thätigkeit für das Wohl seiner Nation und namentlich seine Verdienste um den gesetzlichen Cult ihm in den Augen aller Juden eine ungleich größere Wichtigkeit geben mußten, als Simon II. je besitzen konnte, und daher die Lobrede des 50sten Kapitels weit besser auf jenen als auf diesen passe. Dazu kommt noch in Betracht, daß Sirach's Sohn, wenn er auf Simon II. eine so auszeichnende Lobrede schreiben wollte, gewiß Simon den Gerechten, dessen Wirksamkeit viel bedeutender war und noch lange nach ihm in gesegnetem Andenken gestanden haben muß, nicht mit Stillschweigen würde übergangen haben. Da nun auch die Zeit des Ptolemäus Lagi eine Leidenszeit für die Juden war, und ohnehin der größere Theil von jenen, die dieser König nach Aegypten geführt, dort in harter Sklaverei lebten, auch „das Wohlwollen des Königs gegen die Juden mehr den ägyptischen gegolten haben mag, als denen in der Provinz“ (1), so glauben wir ohne Bedenken mit Hieronymus übereinstimmen und annehmen zu dürfen, daß das Buch Sirach etwa zwischen 290 und 280 v. Chr. verfaßt, und zwischen 230 und 220 v. Chr. in's Griechische übersezt worden sei.

#### §. 50. Didaktische Auctorität.

Auch das Buch Sirach pflegt, wie jenes der Weisheit, selbst von den Gegnern seiner Kanonicität in Absicht auf trefflichen Lehrgehalt sehr hoch gestellt zu werden; aber auch hier wie dort haben sie, seitdem Calvin von den Lesern desselben gesagt hat: *melius facere laurirent, Hefen gesucht und gefunden*. Jüdischer Alexandrinismus, auffallende Widersprüche und grobe Irrthümer sollen auf unlängbare Weise in diesem Buche sich finden.

In Betreff des ersten Punktes wird jedoch anerkannt, daß im Sirach der jüdische Alexandrinismus in weit geringerem Maaße und Grade hervortrete, als im Buche der Weisheit. Den Hauptbeweis für das Vorhandensein desselben findet Oförer in der Stelle, auf die auch Dähne großes Gewicht legt, wo gesagt wird: *Ἐνώχ ἐνῆρεσται καὶ κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετὰ τὰς γενεάς* (XLIV. 16.) (2). Sie meinen, als

(1) Winer, a. a. D.

(2) Vergl. Oförer, Philo und die alexandrinische Theosophie. II. 39.

„Vorbild der Reue“ könne Enoch, der immer gottgefällig gelebt habe, nicht bezeichnet werden, vielmehr liege dieser Stelle die alexandrinische Geseßgenealogie zu Grunde, wonach Enoch den Seelenzustand dessen symbolisire, der seine begangenen Sünden bereue und Gnade finde. Dähne seiner Seits findet jedoch weit mehr, als in dieser Stelle, jüdischen Alexandrinismus darin, daß nach XVII. 17. den verschiedenen Völkern der Erde göttliche Kräfte oder Engel als Aufseher und Vorsteher vom höchsten Gotte zugetheilt seien, während Er selbst die Israeliten als sein Loos sich erwählt habe, und daneben noch darin, daß im Buch Sirach überall Selbstsucht als der eigentliche Keim aller Sünden erscheine<sup>(1)</sup>. — Allein in der erstberührten Stelle wird *μετάνοια* ganz willkürlich für Reue genommen, da es doch allgemein Sinnesänderung und Besserung bedeutet, für welche bekanntlich, abgesehen von aller alexandrinischen Geseßgenealogie, auch der stets Lugendhafte als *ὑπόδειγμα* hingestellt werden kann. Dazu kommt, daß der lateinische Text der Vulgata, den wir nach §. 46. dem griechischen der LXX nicht etwa nachsetzen dürfen, an alexandrinische Vorstellungen kaum erinnert, wenn er sagt: Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. Hinsichtlich des zweiten Punktes ist schon längst bemerkt worden, daß XVII. 17. (14. 15.) entweder von menschlichen Regenten die Rede sei, welche Gott den verschiedenen Völkern vorgesetzt habe, während er selbst das Volk Israel regierte, oder daß die Vorsteher der Völker die Engel derselben seien, in welchem Sinne Daniel von einem Engel Persiens und einem Engel Griechenlands rede (X. 12 ff.)<sup>(2)</sup>. Daraus erhellt jedenfalls so viel, daß auch zur Erklärung dieser Stelle kein jüdischer Alexandrinismus nöthig ist. Hinsichtlich des dritten Punktes endlich ist an den betreffenden Stellen (X. 12. XIII. 1. XVI. 8. XXI. 4. 11.) nicht so fast von Selbstsucht, als von Hoffarth (*ὑπερηφανία*) die Rede. Diese aber wird schon in den Sprüchen Salomo's, ähnlich wie im Sirach, als Anfang und Keim der übrigen Sünden bezeichnet (XI. 2. XVI. 18. XVII. 19.), so

— Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. II. 143.

(1) H. a. D. S. 141. 142.

(2) Cf. Corn. a Lapide, Comment. in Eccl. XVII. 17.

daß auch diese Vorkellungsweise älter ist, als aller jüdische Alexandrinismus.

Einen Widerspruch findet Eichhorn zwischen X. 18. und XI. 14. (¹). Erstere Stelle sagt, Hoffarth und Zorn seien dem Menschen nicht anerschaffen, letztere dagegen, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum kommen vom Herrn. Es ist nicht recht klar, worin hier der Widerspruch liegen soll (Eichhorn spricht sich nicht näher über ihn aus), wahrscheinlich wohl darin, daß in ersterer Stelle die Freiheit, in letzterer die Prädestination behauptet zu werden scheint, welchen Widerspruch auch Schröder zwischen XV. 14—20. und XXXVI. 7—15. findet und nebenbei auch als Beweis dafür ansieht, daß der Verfasser zu einer Zeit gelebt haben müsse, welcher der Fatalismus geläufig war (²). Allein es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier so wenig ein wahrer Widerspruch Statt findet, als z. B. im Römerbrief, wo der fragliche Gegensatz noch stärker hervortritt, als im Buch Sirach. — Einen anderartigen Widerspruch findet Bretschneider darin, daß nach XXV. 24. die böse Begierlichkeit und der Tod eine Folge von der ersten Sünde Eva's sei, während nach XVII. 1 ff. der Tod geradezu als natürliche Folge der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen erscheine und somit der Mensch von Gott sterblich geschaffen worden sei (³). Allein hier verschwindet jeder Schein von Widerspruch, wenn man bedenkt, daß die eine Stelle die andere ergänzt und erklärt, und daß das Schweigen vom Sündenfalle (XVII. 1 ff.) nicht ein Längnen desselben und seiner Folgen ist. Wenn es daher XVII. 1. heißt, Gott habe den Menschen aus Erde gebildet und lasse ihn wieder zur Erde zurückkehren, so ist letzteres nach XXV. 24. eben als Folge des Sündenfalles zu denken.

Rainold findet in jenem calvinischen *melius facem haurirent* eher eine zu gelinde, als eine zu harte Anklage unseres Buches; denn er glaubt in demselben drei Irrthümer von höchster Bedeutung nachweisen zu können. Der erste soll darin bestehen, daß es die arianische Häresie begünstige, indem es die Weisheit, unter welcher der Sohn Gottes gemeint sei, sagen lasse: *qui me*

(1) Einleitung in die apokr. S. 48.

(2) Philo und die alexandrinische Theosophie. S. 43—46.

(3) Liber Jesu Siracidae graece. p. 740.

*creavit, requievit in tabernaculo meo, und: ab initio et ante secula creata sum* (XXIV. 12. 14.); denn dadurch werde der Sohn Gottes als ein Geschöpf bezeichnet; zwar sage dieselbe Weisheit auch in den Sprüchen Salomo's: *κύριος ἔκτισέ με* (Sprüche. VIII. 22.), aber dieses sei nur eine irrthümliche Uebersetzung des hebräischen *יְהוָה קָבַר*, und diesen Irrthum habe der Siracide sich vollständig aneignet (?). Allein für's Erste kann im Sirach so gut, als in den Sprüchwörtern, dem *κτίζω* oder *creo* das hebräische *בָּרָא* entsprechen; sodann ist Rainold's Ansicht von der Weisheit im Buche Sirach nicht ganz richtig; und dazu kommt noch, daß er sich selbst widerlegt, wenn er auf die Worte der Weisheit: *ab initio et ante secula creata sum*, Gewicht legt, denn durch diese Worte wird der Arianismus mit seinem: *ἦν ὅτε ἂν ἦν ὁ υἱός*, wenn unter jener Weisheit dieser *υἱός* als göttliche Person gemeint ist, gerade ganz entschieden abgewiesen. Endlich grenzt es an's Abgeschmackte, in einer poetischen Schrift des A. T. ein Wort vom Standpunkt späterer theologischen Distinctionen aus zu premiren.

Ein zweiter Irrthum soll darin bestehen, daß das Buch Zauberei und Nekromantie begünstige, weil es den entschlafenen Samuel durch eine Todtenbeschwörerin citirt werden lasse (XLVI. 23. [20.]). Rainold meint nämlich, nicht Samuel, sondern ein unreiner Geist in Samuel's Gestalt sei auf die Beschwörung der Zauberin zu Endor dem König Saul erschienen und habe ihm sein unglückliches Ende angekündigt (1 Sam. XXVIII. 8 ff.) (?). Allein diese Meinung hat die klaren Worte des heiligen Textes so entschieden gegen sich, daß wir, auch abgesehen vom Buche Sirach, sie nur für verkehrt halten könnten. Da nun aber dieses Buch gerade daselbe sagt, was die alte Nachricht im ersten B. Samuel's und mit diesem in vollkommenem Einklange steht, so können wir den Irrthum nicht in ihm, sondern nur in Rainold's Verdächtigung desselben finden. Daß übrigens die Sache im Sinne des Siraciden gefaßt, nicht eine Begünstigung der Zauberei und Nekromantie sei, wie Rainold uns einreden möchte, bedarf kaum der Bemerkung (?).

(1) *Censura apocryphorum*. I. 882 sq.

(2) *Ibid.* p. 884.

(3) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des A. T. Th. II. Bd. I. S. 401 f.

Der dritte Irrthum endlich soll darin bestehen, daß von Elias gesagt werde, er sei der Schrift gemäß bestimmt, den Zorn vor dem Strafgericht zu besänftigen, das Herz des Vaters zum Sohne zu wenden und die Stämme Jakob's herzustellen (XLVIII. 10.). Denn bei Mal. IV. 6. (III. 24.), worauf sich hier der Siracide beziehe, sei nicht der Prophet Elias, sondern Johannes der Täufer gemeint, und nur die späteren Rabbinen haben die prophetische Stelle von Elias selbst im eigentlichen Sinne verstanden; in diesem Irrthume sei nun auch der Verfasser unseres Buches befangen, und derselbe sei um so bedenklicher, als er zugleich die rabbinische Behauptung involvire, daß der Heiland noch nicht erschienen sei (1). Allein Rainold hat nicht zu beweisen vermocht, daß die von Maleachi geweissagte Thätigkeit des Elias vom Siraciden in einem anderen Sinne verstanden werde, als von Maleachi selbst. Die Ausdrücke, die jener gebraucht, sind auch in der That zu solchem Beweise nicht tauglich, denn er sagt nur mit theilweise anderen Worten dasselbe, was Maleachi.

#### §. 51. Alte Uebersetzungen.

Die wichtigsten alten Uebersetzungen unseres Buches, die griechische und lateinische, sind bereits §. 46. besprochen und ihr gegenseitiges Verhältniß angegeben worden. Besondere Beachtung verdienen außer ihnen noch die syrische nebst der arabischen und die armenische.

Die in den Polyglotten gedruckte syrische Uebersetzung weicht von der lateinischen und griechischen vielfach ab. Außerdem, daß sie eine Menge von Sätzen mehr oder minder wesentlich anders ausdrückt und gar oft die Einzelheiten anders auf einander folgen läßt, als jene, hat sie auch noch zahlreiche Auslassungen und Zusätze. Ihre eigenthümliche Beschaffenheit und ihr Verhältniß zum griechischen Text ist übrigens von der Art, daß es bis jetzt unentschieden blieb, ob sie die griechische Uebersetzung oder den hebräischen Urtext zur Grundlage habe (2).

(1) *Censura apocryphorum*. I. 885 sq.

(2) Ersteres behauptet Eichhorn (Einleitung in die apokr. S. 84.) und Bretschneider (*Liber Jesu Siracidae graece* p. 701.), Letzteres Bentsen (*Specimen exercitationum criticarum in vet. Test. libros apocryphos*. p. 16. 29 sq. 45.) und Bertholdt (Einleitung. V. 2305.).



Die arabische Uebersetzung hat die syrische zum Original und folgt ihr meistens sehr genau, jedoch keineswegs „in allen auch den kleinsten Eigenthümlichkeiten“, wie Bertholdt versichert <sup>(1)</sup>. Sie weicht nicht nur in Wiedergabe mancher Verse, z. B. VII. 9. XIII. 4. XVI. 15. XLIX. 18. bedeutend von ihr ab, sondern läßt auch öfters einzelne Verse des syrischen Textes geradezu aus, z. B. VII. 7. XVI. 9. LL 18—31.

Die armenische Uebersetzung hat zwar ein griechisches Exemplar zur Grundlage und schließt sich in gar vielen Stellen sehr eng an dasselbe an, ist aber im Ganzen doch von allen übrigen alten Texten des Buches bedeutend verschieden. Anfänglich zwar geht sie eine Zeit lang mit der griechischen und lateinischen Uebersetzung ziemlich gleichen Schritt; dann aber werden Zusammenziehungen zweier und mehrerer Verse in Einen, und gänzliche Auslassungen sowohl einzelner Verse als kleinerer Abschnitte immer häufiger, so daß manches Kapitel nur noch als ein ganz dürftiges Excerpt des griechischen oder lateinischen Textes erscheint. Vom 36sten Kapitel z. B. finden sich hier nur zwölf Verse in bedeutend abgekürzter Form, und vom 32sten Kapitel nicht mehr als vier Verse; endlich macht Kap. 43 den Schluß, und von Allem, was der lateinische und griechische Text noch folgen lassen (Kapp. XLIV.—LI.) hat die armenische Uebersetzung nichts mehr. Statt solcher Abkürzungen und Auslassungen hat sie zwar auch Zusätze, aber nur selten und von unbedeutendem Umfange (z. B. XVII. 12. XX. 28.), der erheblichste ist der hinter XXXI. 18., gleichsam als kleiner Ersatz für die ausgelassenen Verse 19—25. — Diese Uebersetzung giebt demnach unser Buch nur in einer sehr verstümmelten Gestalt, und man kann es nicht mißbilligen, daß es in der zu Venedig besorgten kritischen Ausgabe der armenischen Bibel (1805) nicht unter die Zahl der heiligen Bücher aufgenommen, sondern nur in einen Nachtrag gestellt ist, in welchem auch das dritte oder vierte Buch Esra's, das Gebet Manasse's, der dritte Brief an die Korinther u. dergl. vorkommen. Der Herausgeber sagt in der Vorrede (p. 8. c. 2.), das Buch habe sich, so wie auch die Offenbarung Johannis, nicht in dem griechischen Codex gefunden, aus welchem die armenische Uebersetzung zur Zeit des Patriarchen Isaak gemacht wurde, und

(1) Einleitung. a. a. D.

sei daher erst später in's Armenische übersetzt und von den armenischen Kirchenvorstehern allmählig als ein heiliges Buch angesehen und benützt worden. Das ist ohne Zweifel zum Theil sehr richtig, nur kann auch das vorliegende armenische Buch Sirach nicht im strengen Sinne als eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes betrachtet werden, da es an Umfang bloß dem Buche der Weisheit gleich kommt, oder es nur etwa um ein Unbedeutendes übertrifft.

## Achtes Kapitel.

### Deuterokanonische Abschnitte im Buch Daniel.

§. 52. a) Das Gebet Asarja's und der Gesang der drei Jünglinge.

Im dritten Kapitel der Weissagungen Daniel's rebet der chaldäische Urtext in den ersten 23 Versen von den drei Jünglingen, welche die colossale Bildsäule Nebukadnezar's anzubeten sich weigerten und dafür in den brennenden Feueröfen geworfen wurden. Unmittelbar darauf wird berichtet, daß Nebukadnezar voll Bewunderung seine Beamten gefragt habe, ob denn nicht drei, sondern vier Männer in den Feueröfen geworfen worden seien u. s. w. Der 24ste Vers schließt sich somit nicht gut an den 23sten an, und man kommt unwillkürlich auf die Vermuthung, es möchte zwischen beiden etwas ausgefallen sein, was über das Benehmen der Jünglinge und über das Hinzukommen einer vierten Person den nöthigen Aufschluß gab <sup>(1)</sup>. Was man aber hier im chaldäischen Texte vermißt, findet man im griechischen der LXX <sup>(2)</sup> und im lateinischen der Vulgata, nämlich ein Gebet Asarja's

(1) Selbst Eichhorn, obwohl er es früher geläugnet (Einleitung in die apokr. S. 420 f.), hat in der neuesten Ausgabe seiner Einleitung (IV. 527.) hier „eine Lücke“ vermuthet und bemerkt, daß „in der Folge dieser Erzählung (zw. 23. u. 24.) aller Zusammenhang fehle.“

(2) Cf. Daniel secundum Septuaginta, ex Tetraplis Origenis, Romae anno 1772. ex Chisiano codice primum editus. Götting. 1773.

um Gottes Erbarmung mit den zerstreuten und verfolgten Israeliten, nebst der Nachricht, daß ein Engel des Herrn den drei Jünglingen im Feuerofen sich beigesellt und das Feuer von ihnen abgehalten habe; und einen Lobgesang eben dieser Jünglinge, in welchem sie voll Freude über ihre Erhaltung die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes auffordern.

Die erste Frage wird nun sein, ob dieser Abschnitt ursprünglich in chaldäischer oder in griechischer Sprache sei abgefaßt worden. Für einen chaldäischen oder (was in der Hauptsache auf dasselbe hinausläuft) hebräischen Urtext haben sich die Gelehrten von jeher ziemlich einstimmig entschieden <sup>(1)</sup>; und selbst Michaelis <sup>(2)</sup>, Eichhorn <sup>(3)</sup> und Bertholdt <sup>(4)</sup> haben ihrer Ansicht Beifall gegeben und sie noch mehr zu begründen gesucht. Die Begründung ist auch in der That nicht schwer. Es kommen in dem verhältnißmäßig kleinen Abschnitte mehrere Stellen vor, die nur dann völlig klar und unverfänglich werden, wenn man den griechischen Text als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals betrachtet. Wenn z. B. die Babylonier B. 34. Abtrünnige (ἀποστάται) genannt werden, so scheint dieß beim ersten Anblick ganz unpassend, weil sie nie den wahren Gott verehrt hatten; denkt man aber ἀποστάται als Uebersetzung von מרדכי, so ist alles deutlich, sofern dieses Wort nicht bloß „Abtrünnige“, sondern auch „harte“, „grausame“ bedeutet und vom Uebersetzer im letztern Sinne hätte genommen werden sollen <sup>(5)</sup>. Wenn es ferner B. 37. heißt: ταπεινὸν ἐν πάσῃ τῇ γῇ, so erwartet man nach dem Zusammenhang statt ταπεινὸν den Superlativ; denkt man nun die Worte als Uebersetzung etwa von עניי מכל ערעא, so war derselbe im Urtext wirklich ausgedrückt,

(1) Cf. Huet. *Demonstr. evang.* p. 283. — Calmet, *comment. lit.* X. 433. — Goldhagen, *introductio.* II. 481. — Jahn, *Einleitung.* II. 870 f. — Scholz, *die heil. Schrift u. Thl.* IV. Bd. III. S. 270. — Ackermann, *introductio.* p. 328.

(2) *Orientalische Bibliothek.* IV. 18 f.

(3) Eichhorn war früher sehr schwankend und weit eher geneigt, einen hebräischen Urtext zu läugnen als zu behaupten (*Einleitung in die apokr.* S. 429 f.), später dagegen überzeugte er sich immer mehr, daß der griechische Text nicht Urtext, sondern nur Uebersetzung eines hebräischen Originals sein könne (*Einleitung.* 4te Ausgabe. IV. 531 ff.).

(4) *Einleitung.* IV. 1567 ff.

(5) Vergl. Michaelis, *Orientalische Bibliothek*, a. a. D.

und der Uebersetzer hat nur כ mit ב verwechselt, wodurch seine ungenaue Uebersetzung entstand <sup>(1)</sup>. Sodann B. 40. ist ἐκτελέσαι ὁπισθεν an sich kaum verständlich, dagegen als Uebersetzung von יִי מֵאֲחֶרֶי oder בְּתֵר דְּחִתָּא דִּיִּי ganz klar. Bei οὐ ἐνδεικνύμενοι endlich B. 44. ist zwar aus dem Zusammenhang klar, daß es „zufügen“, „verfahren lassen“ bedeuten müsse, aber eben so unklar ist es, warum hiezu gerade dieses Wort gewählt wurde; klar wird es nur, wenn man ἐνδεικνύμενοι als Uebersetzung etwa von מֵרֵאֵן oder מִחֲמִין (sehen lassen = erfahren lassen) denkt, wo es dann zwar an sich richtig, aber in Bezug auf den Zusammenhang wenigstens sehr ungenau übersetzt ist. Sollte man nun auch mit de Wette <sup>(2)</sup> kein Gewicht darauf legen dürfen, daß B. 35. Abraham ἡγαπημένος statt φίλος Θεῷ genannt werde, daß B. 44. ἀπὸ πάσης κτλ. als Uebersetzung von מִכָּל, und B. 65. πνεῦμα für „Wind“ als Uebersetzung von רוּחַ erscheine <sup>(3)</sup>; so doch darauf, daß in dem Lobgesang mitunter dieselben Gegenstände zum zweiten Male genannt werden, wie ὁρόσος B. 64. 68., ψῦχος B. 67. 69. „Zum zweiten Male,“ sagt Bertholdt nicht mit Unrecht, „konnte in Lobliedern dieser Art dieselbe Sache nicht zum Lobe Gottes aufgefodert werden. — Man muß also nothwendiger Weise ein hebräisches Original annehmen, in welchem zum zweiten Male, wo wir jetzt das nämliche griechische Wort antreffen, von einer andern ähnlichen Sache die Rede war und auch ein anderes Wort stand, das aber der Uebersetzer falsch oder doch wenigstens nicht genau übergetragen hat“ <sup>(4)</sup>. Wenn endlich außerdem noch „in dem ganzen Loblied immer hebräische Ausdrücke durchschimmern und man sich die griechischen Worte wieder hebräisch denken muß, wenn man sie erläutern will“ <sup>(5)</sup>, so kann doch wohl, ungeachtet einiger Bedenkllichkeiten de Wette's <sup>(6)</sup>, unser griechischer Text nur als Uebersetzung eines hebräischen oder vielmehr chaldäischen Originals betrachtet werden. Dieß um so mehr, als im Codex

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung. IV. 532.

(2) Einleitung in's A. T. S. 362.

(3) Vergl. Eichhorn, Einleitung. IV. 531. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1568 f.

(4) Einleitung. IV. 1569.

(5) Eichhorn, Einleitung. IV. 532.

(6) Einleitung. S. 362.

Chisianus auch bei diesem Abschnitte die kritischen Zeichen des Origenes sich finden und der Abschnitt auch in der Uebersetzung Theodotion's vorkommt, wohin er nicht durch Interpolation, wie de Wette glaubt, gekommen sein kann, weil er nur aus den LXX interpolirt sein könnte, dieß aber wegen der bedeutenden Verschiedenheit beider Texte (LXX u. Theod.) nicht möglich ist.

Sofort wird die Bejahung der Frage, ob dieser Abschnitt von demselben Verfasser herrühre, wie das hebräisch-chaldäische Buch Daniel keinem großen Anstande mehr unterliegen können. Bertholdt behauptet zwar, unter Verweisung auf B. 53. 55. 84. 85., daß der Abschnitt „sich selbst in eine Zeit herabsetze, wo der Tempel schon wieder hergestellt war, und die Propheten aufgehört hatten“, und glaubt, daß B. 33. auf „die Religionsbedrückungen des Antiochus Epiphanes“, und B. 38. auf „die vierteljährliche Zeit des Stillstandes des Tempeldienstes und überhaupt des ganzen Cultus“ unter diesem Könige sich beziehe <sup>(1)</sup>. Damit würde zwar auf Bertholdt's Standpunkt noch nichts gegen die Einheitlichkeit des Verfassers von unserem Abschnitte und dem Buche bewiesen, weil Bertholdt sich jenen Gelehrten anschließt, welche auch letzteres erst unter oder nach Antiochus Epiphanes entstehen lassen <sup>(2)</sup>; dagegen müßten wir, da uns die Richtigkeit des Buches Daniel feststeht <sup>(3)</sup>, eine in so später Zeit entstandene Schrift, wenn sie gleich unter Daniel's Weissagungen sich fände, doch einem andern Verfasser zuweisen. Es entsteht daher die Frage, ob hier Bertholdt's Gründe für eine so späte Entstehung hinreichende Beweisraft haben. \*Diese Frage glauben wir aber nur verneinen zu können. Denn daß Gott preiswürdig genannt wird „in dem Tempel seiner heiligen Majestät“ und „sitzend auf den Cherubim“ (B. 53. 55.), und daß die Priester aufgefordert werden, den Herrn zu preisen (B. 84. 85.), beweist so wenig etwas für das Bestehen des Tempels und des ganzen mosaischen Cultes, als die im Buch Baruch angeordneten Opfer beim Heiligthum und das Vorlesen jenes Buches im Hause des Herrn <sup>(4)</sup>. Wenn aber B. 33. gesagt wird, Gott habe sein Volk

(1) Einleitung. IV. 1563 f.

(2) Vergl. Thl. II. Abth. 2. S. 79.

(3) Ebend. S. 80—104.

(4) S. oben S. 145. Daraus erhellt hinstänglich, was es mit v. Lengerke's Behauptung auf sich habe: „Das Gebet Asarjah's ist später hinzu-

einem ungerechten und bösen Könige übergeben, und B. 38., es habe der Opferdienst aufgehört, so paßt dieß begreiflich wenigstens eben so gut auf die Zeit der babylonischen Gefangenschaft, als auf die Zeit des Antiochus Epiphanes; und auf die Klage insbesondere, daß kein Prophet mehr existire (B. 38.), legt Bertholdt viel zu viel Gewicht; der 38ste Vers will nur eine specialisirende Beschreibung von der Auflösung der theokratischen Verfassung geben, und gleichwie die negirenden Ausdrücke in Betreff der Opfer nur sagen wollen, daß ihre ordentliche gesetzliche Darbringung aufgehört habe, so wollen sie auch in Betreff der Propheten nur sagen, daß ihre ordentliche regelmäßige Wirksamkeit aufgehört habe, keineswegs aber, daß kein einziger Prophet mehr existire. — Den Hauptbeweis jedoch dafür, daß der fragliche Abschnitt nicht vom ursprünglichen Verfasser des Buches Daniel herrühre, findet Bertholdt darin, daß die drei Jünglinge in demselben nach ihren hebräischen Namen (Anania, Misarja und Misael) genannt werden, während sie im chaldäischen Text ihre chaldäischen Namen (Schadrach, Meschach und Abed-Nego) erhalten <sup>(1)</sup>. Allein dieß scheint uns gerade ein Beweis für das Gegentheil zu sein. Denn ein Interpolator würde sich hier eher nach dem Texte gerichtet und die in diesem befindlichen Namen gebraucht haben, wogegen von dem ursprünglichen Verfasser sich erwarten läßt, daß er natur- und sachgemäß die drei Jünglinge einander mit ihren eigenen hebräischen, und nicht mit den von ihren Verfolgern ihnen gegebenen chaldäischen Namen anreden lasse.

Haben wir aber dem gemäß keine hinreichenden Gründe, den Abschnitt dem Verfasser des Buches Daniel abzusprechen, so wird auch die Frage nach dem historischen Gehalt desselben keinen großen Schwierigkeiten mehr unterliegen können. Den Hauptanstoß, der hier in dem wunderbaren Inhalte liegt, können wir als beseitigt betrachten durch das, was Thl. II. Abth. 2. S. 91 — 94. in dieser Hinsicht bereits bemerkt wurde. Das eigentliche

---

gekommen, als der Gesang der drei Männer, das ersieht man aus dem Widerspruch zwischen B. 28., wo eine Zerstörung, und B. 53. 55. 84. 85., wo ein Bestehen des Tempels und des Cultus vorausgesetzt ist (Das Buch Daniel 1c. Königsb. 1835. S. CXII.).

(1) Bertholdt, Einleitung. IV. 1571. — Vergl. de Wette, Einleitung. S. 362.

Wunder ist jedenfalls die Erhaltung im Feuerofen, die schon der chaldäische Text des Buches berichtet, und daß die Jünglinge, unverletzt vom Feuer, in dessen Mitte Gebete und Lobpreisungen Gottes anstimmen, ist so wenig eine Vergrößerung des Wunders, daß man vielmehr das Gegentheil als ein Wunder betrachten müßte. Sofort kann es sich bei der Frage nach dem historischen Charakter nur noch um den Inhalt des Gebetes und die Angemessenheit desselben zu der Lage der Betenden handeln. In dieser Hinsicht behauptet zwar Bertholdt: „In dem Hymnus ist alles verfehlt. Kein einziges Wort paßt auf diejenigen, welchen er in den Mund gelegt ist. Nur im Schlusse B. 88 — 90. liegt einige, aber auch recht ungeschickte Beziehung. Das Gebet des Asarjah hat zwar mehr Angemessenheit zu der Zeit; aber doch ist sie auch hin und wieder verfehlt“ (1). Allein wir unserer Seite können im Gegentheil kein einziges Wort unpassend finden. Denn wo die drei Jünglinge bereits ihrer Erhaltung gewiß sind, können sie nicht mehr, wie Eichhorn es haben möchte, „von Todesangst ergriffen“ sein und „Seufzer ausstoßen, wie man sie vor dem nahesten Tod hätte erwarten sollen“ (2). Vielmehr ziemen jetzt Gebete und Lobpreisungen Gottes, und es ist eben so natürlich, daß sie (wie es auch in einigen Psalmen geschieht) die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes auffordern, als daß sie Gottes Güte und Erbarmen auch für ihr bedrängtes Volk anflehen und um Abtöschung seiner schweren Leidenszeit bitten. Sonderbarer Weise sagt selbst Eichhorn: „Alle drey beten, als hätten sie das Gebeth auf ihr so ganz unerwartetes Schicksal einstweilen im voraus meditiert und memorirt“ (3). Ist dieses der Fall, so ist ja klar, daß das Gebet wenigstens nach ihrer Meinung (und darauf allein kommt es hier an) sich für ihre Lage schickte. Schließlich mußte es jedenfalls auch derjenige gefunden haben, der es etwa später interpolirt hätte, weil er es sonst weggelassen oder gehörig geändert haben würde. Wollte man aber sagen, es habe Niemand das Gebet und den Gesang der Jünglinge hören und verstehen können vor dem Geräusch des prasselnden Feuers und der umstehenden Volksmenge, so würden wir das zwar zugeben, aber

---

(1) A. a. D. S. 1565.

(2) Einleitung in die apokr. S. 419.

(3) Ebend.

zugleich bemerken, daß man nachher doch wohl leicht von ihnen mußte erfahren können, wie sie gebetet und Gott gepriesen haben. Und wollte man sagen, es sei höchst unwahrscheinlich, daß sie gerade in dieser gut geordneten Weise es gethan haben, so könnten wir auch das noch zugeben, müßten aber bemerken, daß auch nicht genau alle einzelnen Worte, sonder nur das Wesentliche des Gebetes und Gesanges mitgetheilt werden wolle.

Der lateinische Text der Vulgata rührt hier wie beim ganzen Daniel von Hieronymus her; nur liegt ihm nicht die alexandrinische, sondern die Theodotion'sche Uebersetzung zu Grunde, aus welcher auch die armenische und die in den Polyglotten gedruckte syrische und arabische Version geflossen ist. Den alexandrinischen Text hat bloß die syrische Uebersetzung zur Grundlage, welche Cajetan Bugati herausgegeben hat <sup>(1)</sup>.

#### 5. 53. b) Geschichte der Susanna.

Das dreizehnte Kapitel des Buches Daniel berichtet, wie dieser Prophet noch als Jüngling das falsche Zeugniß und ungerechte Todesurtheil, das zwei lasterhafte Richter gegen eine schuldlose Ehefrau ausgesprochen, widerlegt und ihre eigene Hinrichtung veranlaßt habe. Die Exulanten in Babylon nämlich pflegten sich in dem Hause eines angesehenen wohlhabenden Mannes, Namens Joachim, zu versammeln, um dort vor den Ältesten ihre Streitfachen schlichten zu lassen. Zwei solcher Ältesten, welche dessen Frau Susanna öfters im Hause und Garten gesehen hatten, wurden nach ihr lüstern und wollten, jeder ohne Mitwissen des andern, eine Gelegenheit benützen, wo sie dieselbe allein im Garten zu treffen hofften. Zufällig kamen sie beide zu gleicher Zeit in den Garten und entdeckten sich auch alsbald ihre Absichten. Als nun Susanna mit ihren Mägden erschien, verbargen sie sich bis letztere sich wieder entfernt hatten, nahen sich dann und verlangten von ihr, daß sie ihnen ohne Zögerung willfährig sei, widrigenfalls sie Zeugniß geben würden, daß ein junger Mensch bei ihr gewesen und mit ihr die Ehe gebrochen. Susanna willigte jedoch nicht in die Lasterthat, die Ältesten aber hielten

(1) Daniel secundum editionem LXX. interpretum ex tetralis desumptam. Ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecæ Ambrosianæ Syriacæ edidit etc. Cajetanus Bugatus. Mediol. 1788.



Wort und legten das gedrohte Zeugniß wirklich wider sie ab, worauf sie zum Tode verurtheilt wurde. Schon führte man sie zum Richtplatz hinaus, als Daniel aus höherem Antriebe Einsprache gegen die gerichtliche Entscheidung erhob, dieselbe für ungerecht erklärte und eine neue Untersuchung forderte. Man folgte ihm, und er überführte die beiden Aeltesten ihres Unrechtes, die sofort hingerichtet wurden, während Susanna's Unschuld allgemein anerkannt und gerühmt wurde.

Es handelt sich somit hier um die erste, oder doch um eine der ersten öffentlichen Handlungen Daniel's, wodurch er sich bei seinen Volksgenossen großes Ansehen erwarb; und der Bericht über dieselbe stünde allerdings chronologisch richtiger am Anfang als am Ende des Buches Daniel, am richtigsten aber, wie längst bemerkt worden, zwischen dem ersten und zweiten Kapitel dieses Buches. Am Anfang desselben findet er sich übrigens in manchen alten Handschriften, namentlich auch in der vaticanischen, so wie auch in der römischen Ausgabe, und in der armenischen und arabischen Uebersetzung. Zuweilen wird er einfach Daniel (Δανιήλ), zuweilen Susanna (Σουσάννα), zuweilen Bericht Daniel's (διὰ χειρὸς Δανιήλ) überschrieben (\*).

Hinsichtlich des Urtextes fand sich unter den früheren christlichen Gelehrten kaum eine Meinungsverschiedenheit. Sie betrachteten wie beim vorhin besprochenen Gebet und Gesang den griechischen Text ziemlich einstimmig als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals. Erst in neuerer Zeit haben Manche jenen selbst für das Original ausgegeben (\*), und ihre Meinung damit unterstützt, daß die in dem Abschnitt vorkommenden Hebraïsmen nichts für einen hebräischen Urtext beweisen können, während dagegen die Wortspiele: *oxloai* in Bezug auf den Baum *oxīros* (B. 54.) und *πρίσαι* in Bezug auf den Baum *πρίνος* (B. 58 f.) für die Originalität des griechischen Textes sprechen,

(1) Cf. Corn. a Lapide, Comment. in Dan. XIII. 1. — Sabatier, *Bibliorum sacrorum Lat. vers. ant.* II. 883.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 469 ff. — Jahn, Einleitung. II. 873.: „Diese Erzählung ist gewiß ursprünglich Griechisch geschrieben, wie sich auch nicht die geringste Spur einer Uebersetzung aus einem Chaldäischen oder Hebräischen Texte findet.“ — Bertholdt, Einleitung. IV. 1579 f. — Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. S. XLHL — v. Lengerke, das Buch Daniel. S. CXIV. — de Wette, Einleit. S. 363.

indem sie „zu künstlich und naiv seien, als daß sie nicht geflüstertlich angedacht sein müßten“, und weder aus Zufall noch Nachbildung sich erklären lassen <sup>(1)</sup>. Diese Wortspiele sind allerdings schon im Alterthume als Beweise eines griechischen Urtextes und unhistorischen Schalles betrachtet worden <sup>(2)</sup>; allein selbst Eichhorn, der anfänglich auf sie Gewicht legte, hat später seine Meinung geändert, weil „auch in den Uebersetzungen Wortspiele nichts seltenes sind“ <sup>(3)</sup> und dieselben somit hier nichts gegen einen hebräischen Urtext beweisen können. Die Nachweisung zwar des hebräischen oder chaldäischen Wortspieles, das dem griechischen zu Grunde liegen mag, will nicht gelingen. Auch die neuesten dießfälligen Versuche von Dereser und Scholz sind nicht ganz befriedigend <sup>(4)</sup> und Bertholdts Gegenbemerkungen zum Theil nicht ungegründet <sup>(5)</sup>. Aber solche Nachweisung scheint auch nicht schlechthin nöthig zu sein. Alles Anstößige der Sache wird entfernt durch die Annahme, daß der Uebersetzer, um das Wortspiel seines Urtextes nachzuahmen, zunächst nur die Zeitwörter berücksichtigte, und dann statt der Bäume, die er in seinem Texte fand, solche nannte, deren Namen mit jenen Zeitwörtern Wortspiele bildeten. Diese Annahme wird um so eher erlaubt sein, als es im Semitischen mehrere Baumnamen giebt, mit denen durch ein Wort, das „spalten“, „zerspalten“ bedeutet, eine Paranomastie

(1) Bertholdt, Einleitung. IV. 1579.

(2) Schon Africanus schrieb unter Anderem an Origenes: Ἐν μὲν ἐν ἑλληνικαῖς φωναῖς τὰ τοιαῦτα ὁμοφωνεῖν συμβαίνει παρὰ τὴν πλείον το πλείαι καὶ σχίσαι παρὰ τὴν σχίσον· ἐν δὲ τῇ ἑβραϊκῇ τῷ παντὶ διέστηκεν. Cf. Orig. Opp. ed. Delarue. T. I. p. 11. Und Hieronymus sagt in der Vorrede seines Commentars zum Daniel: Hoc nosse debemus, inter cœtera Porphyrium de Danielis libro nobis objicere, idcirco illum apparere confictum, nec haberi apud Hebræos, sed Græci sermonis esse commentum, quia in Susannæ fabula contineatur, dicente Daniele ad Presbyteros, ἀπὸ τοῦ σχίσον σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πλείον πλείαι, quam etymologiam magis Græco sermoni convenire, quam Hebræo; cui et Eusebius et Apollinarius pari sententia responderunt, Susannæ Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiæ Abacuc, filii Jesu de tribu Levi.

(3) Einleitung in's A. T. 4te Ausg. IV. 536. vergl. dessen Einleitung in die apokr. B. 471.

(4) Vergl. die heilige Schrift des Alten Testaments. Thl. IV. Bd. 3. C. 271.

(5) Einleitung. VI. 1579.

sich bilden läßt (¹), und dazu vielleicht dem Uebersetzer die Bannnamen des Textes nicht sicher verständlich waren. Eichhorn macht sofort zu Gunsten eines hebräischen Originals gelten, daß der Abschnitt mit καὶ ἦν (= וַיְהִי) anfangt und beim 55ten Vers die LXX (ὁρῶς ἐψευσαι εἰς τὴν σεαυτῆς ψυχὴν) und Theodotion (ὁρῶς ἐψευσαι εἰς τὴν σεαυτῆς κεφαλὴν) so von einander abweichen, daß man wohl sehe, es haben beide פסוק vor sich, welches aber Theodotion nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach übersezt (²). An Ersteres und einige auffallende Hebräismen (B. 7. 14. 15. 19. 28. 52.) haben auch schon Dereser und Scholz erinnert (³). Es spricht aber noch mehr als bloß dieses für ein hebräisches Original. Im 15ten Vers ist καὶ οὕτως ἔσθ' καὶ τῶν ἡμερῶν in der Bedeutung „wie bisher“, „wie gewöhnlich“, augenscheinlich nur Uebersetzung des hebräischen כַּדְּכָל יְמֵי הַיּוֹם, und man kann nicht sagen, daß sich der Verf. diese Ausdrucksweise etwa aus der alexandrinischen Uebersetzung möge angeeignet haben, denn sie kommt dort genau in dieser Form gar nicht einmal vor (vergl. Genes. XXXI. 2. 5. Exod. V. 7. 14. Jos. IV. 18.). Sodann im 19ten B. fängt der Nachsatz mit καὶ an, und im 60sten B. hat: καὶ ἀνέβη βόησεν πᾶσα ἡ συναγωγὴ πρὸς τὴν μεγάλην καὶ εὐλόγησαν sicher nur in einem hebräischen oder chaldäischen Original seinen Grund, wo die Volksversammlung das eine Mal als eine Gesamtheit, das andere Mal als Vielheit angeschaut wurde. Endlich im 63ten B. kommt ἡρεσαν περὶ (wo die Einschreibung von τὸν θεόν nach ἡρεσαν in einigen Handschriften offenbar nur erleichternde Nachhülfe ist) in der Bedeutung „sich rühmen“ vor, und läßt sich in diesem Sinne kaum anders, denn als Uebersetzung von הִתְרַם mit

(1) B. B. כַּדְּכָל יְמֵי cucurbita sylvestris — כִּדְכָל scindere;

כַּדְּכָל cassia — כִּדְכָל scindere;

מַסְתִּיךְ mastix — מַסְתִּיךְ rampere;

כִּדְכָל ilex coecifera — כִּדְכָל secare, resecare;

כִּדְכָל ricius — כִּדְכָל findere.

(2) Einleitung. IV. 535 f.

(3) Die heilige Schrift des A. T. a. a. D.

— wie Ps. X. 3. oder mit  $\gamma$ , wie Ps. XLIV. 9. LVI. 5. 11. ansehen. Zu all diesem kommt als äußerer Beweisgrund noch der Umstand, daß auch dieser Abschnitt nicht bloß in der alexandrinischen Uebersetzung, sondern auch bei Theodotion und Aquila sich findet, wo die Annahme, daß er bei Theodotion und darum ohne Zweifel auch bei Aquila interpolirt sei <sup>(1)</sup>, schon darum als eine bloße Ausflucht erscheint, weil der alexandrinische und Theodotion'sche Text zwar „dem Sinne nach großen Theils mit einander übereinstimmen“, aber „den Worten nach in den harmonirenden Stellen so verschieden sind, wie immer zwei verschiedene Uebersetzungen desselben Textes zu sein pflegen“ <sup>(2)</sup>. Ueberdies könnte die Interpolation hier, so wie auch bei Aquila, wohl nur von einem Christen herrühren; die Christen aber pflegten vor Origenes allem Anscheine nach Theodotion's und namentlich Aquila's Uebersetzung wenig oder gar nicht zu berücksichtigen, und konnten daher zu solcher Interpolation keine Veranlassung haben, Origenes selbst aber fand den Abschnitt bereits in den genannten Uebersetzungen.

Das Zeitalter betreffend, läßt Bertholdt den Verfasser „schon <sup>(1)</sup> im ersten christlichen Jahrhunderte, oder im ersten Theile des zweiten“ leben <sup>(3)</sup>. Sehen wir jedoch auf den Inhalt des Abschnittes, so findet sich nichts in demselben, was mit Bestimmtheit auch nur auf die nachexilische, geschweige denn auf die christliche Zeit hindeutete. Und wenn es einzelnen Gelehrten meistens aus dogmatischen Gründen gefällt, die Erzählung ohne Weiteres dem späteren jüdischen Legenden- oder Hagadenkreise einzureihen <sup>(4)</sup>, so können wir das natürlich nicht als eine solche Hindeutung ansehen. Vielmehr ergibt sich ein beträchtlich höheres Alter theils daraus, daß die Geschichte ursprünglich nicht in griechischer, sondern in hebräischer Sprache geschrieben wurde, theils daraus, daß sie in eben dieser Sprache schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts zuweilen mit dem hebräischen Daniel verbunden oder

(1) Bertholdt versichert zwar, „es sei bereits erwiesen worden, daß in Theodotion's Uebersetzung diese Historie aus den LXX gekommen ist“ (Einleitung. IV. 1577.); allein den Beweis sucht man überall umsonst.

(2) Eichhorn, Einleitung. IV. 535.

(3) Einleitung. IV. 1580.

(4) Bertholdt, a. a. O. S. 1581. — Hävernick, a. a. O. — v. Lenggerke, a. a. O. — de Wette, Einleitung. S. 364.

als zu ihm gehörig bezeichnet gewesen sein muß, weil sie sich sonst in Aquila's Uebersetzung, der sich bekanntlich bloß um den hebräischen Urtext kümmerte, nicht finden würde. Sollte man daher auch die im Alterthum sich häufig kund gebende Ansicht, daß Daniel selbst Verfasser sei <sup>(1)</sup>, nicht für richtig zu halten, sondern mit Cornelius a Lapide einen späteren Israeliten für den Verfasser anzusehen haben <sup>(2)</sup>, so kann doch jedenfalls die Geschichte immerhin während oder bald nach der babylonischen Gefangenschaft geschrieben worden sein, und in eine viel spätere Zeit herab zu gehen hat man wenigstens keinen hinreichenden Grund.

Da dem Gesagten zufolge der Urtext der Geschichte der Susanna verloren ist, und schon die griechischen Texte der LXX und Theodotion's ziemlich bedeutend von einander abweichen, und von ihnen wiederum die alten syrischen Uebersetzungen eben so verschieden sind; so hat man es nicht an Versuchen fehlen lassen, diese Verschiedenheit aus späteren Uebearbeitungen herzuleiten. Eichhorn z. B. erklärt den Text Theodotion's für eine Uebearbeitung des alexandrinischen, welche zur Absicht gehabt habe, „die Dichtung in wahrscheinliche Geschichte zu verwandeln und alles leichter, natürlicher und zusammenhängender zu machen“ <sup>(3)</sup>. Bertholdt stimmt um so lieber damit überein, als ja ein solches Schicksal „alle jüdische Aggadoth bei wiederholten schriftlichen Aufzeichnungen erfahren haben“ <sup>(4)</sup>. Allein hier erscheint offenbar nichts unnöthiger und unbegründeter als die Annahme einer Uebearbeitung, obgleich auch Zahn zu solcher geneigt ist und sich fast ganz an die Eichhorn'sche Betrachtungsweise anschließt <sup>(5)</sup>. Denn die Verschiedenheit des Theodotion'schen Textes von dem alexandrinischen erklärt sich hinlänglich daraus, daß Theodotion auch unsern Abschnitt, wie überhaupt das ganze Buch Daniel in

(1) Goldhagen, introductio. II. 476.

(2) Cornelius a Lapide glaubt nämlich, es seien von dem einen oder andern Israeliten im Exil Tagbücher der medischen und persischen Könige verfaßt, und darin auch die wichtigeren Ereignisse der eigenen Nation besprochen worden; in diesen habe sich auch die Geschichte der Susanna befunden und sei dann später ausgehoben und mit dem Buche Daniel verbunden worden.

(3) Einleitung in die apokr. S. 461 f.

(4) Einleitung. IV. 1581.

(5) Einleitung. II. 375.

ganz anderer Weise übersehte als die LXX. Man hätte hier um so weniger gleich zu der Hypothese einer Uebersetzung seine Zuflucht nehmen sollen, als ja die beiden Texte beim ganzen Buch Daniel ungefähr in derselben Weise, mitunter sogar noch bedeutender und auffallender von einander abweichen, als im fraglichen Abschnitte. Berechtigen nun solche Abweichungen nicht überhaupt zu der Annahme, daß Theodotion's Text vom Buche Daniel eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes sei (und Niemand, der beide Texte mit dem hebräisch-chaldäischen Original vergleichen kann, wird dieses zugestehen), so erscheint jene Annahme auch bei unserem Abschnitt als unbefugt. Als solche müssen wir sie auch schon deswegen betrachten, weil sie nur auf der falschen Voraussetzung ruht, daß der griechische Text Urtext und nicht Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals sei; denn wenn er eine solche ist, kann die Verschiedenheit nicht nur nicht befremden, sondern erscheint sogar als unvermeidlich und nothwendig. Haben wir aber demnach von Theodotion und den LXX nur zwei Uebersetzungen von einerlei Urtext, so kann es nicht zweifelhaft sein, welche vor der andern, als dem Urtexte näher stehend, den Vorzug verdiene. Denn Theodotion hat das ganze Buch Daniel so viel besser und richtiger überseht als die LXX, daß schon im Alterthum seine Uebersetzung der alexandrinischen vorgezogen und statt ihrer als Kirchenversion angenommen wurde, und wir daher auch hier seinen Text entschieden als den ursprünglicheren und richtigeren ansehen müssen.

Die Frage nach dem historischen Gehalte wird von den Neuern meistens sehr ungünstig beantwortet. Eichhorn meint, es sei „eine sehr gemeine Geschichte von so geringem Interesse, daß sie keiner genauern Untersuchung werth zu sein scheine“, und bei der man „schon lange den Gesichtspunkt einer wirklichen Begebenheit aufgegeben habe“, und findet in Folge seiner Untersuchung die Ansicht derjenigen haltbar, welche glauben, „daß das ganze Stück eine moralische Dichtung sein möge“<sup>(1)</sup>. Damit ist auch Bertholdt in so weit einverstanden, als er eine verunstaltete Sage oder Hag-gada in dem Abschnitte findet, und selbst Jahn, sofern er die ganze Erzählung für eine Parabel hält und bei dieser Ansicht die Schwierigkeiten am leichtesten als Fehler gegen die Aesthetik

(1) Einleitung in die apokr. S. 448. 460.

beseitigen zu können glaubt <sup>(1)</sup>. Die Hauptgründe, die Eichhorn für seine Ansicht gelten macht, sind: 1) mangelhafter Zusammenhang, Abgerissenheit und Unwahrscheinlichkeit des alexandrinischen Textes; 2) das tumultuarische Verfahren beim Gericht über Susanna und die beiden Ältesten; 3) der Umstand, daß die jüdischen Exulanten in Babylon schon in den frühern Jahren ihres Exils nicht bloß ein Synedrium, sondern sogar das *jus vitae et necis* gehabt haben sollen <sup>(2)</sup>. Zahn legt nur auf die beiden letzten Punkte Gewicht, Bertholbt aber wiederholt dazu noch einige schon von Afrikanus vorgebrachte und von Origenes widerlegte Bedenkllichkeiten.

Der erste Grund Eichhorn's hängt jedoch mit der unbefugten Annahme zusammen, daß der alexandrinische Text der Urtext der Geschichte der Susanna sei und der Theodotion'sche eine Uebersetzung desselben. Dieser Grund fällt daher dem schon berührten Verhältnisse beider Texte zufolge, mit all den Kleinigkeiten, die sich an ihn anschließen, ohne weitere Bemerkung von selbst weg. Mit dem zweiten Grunde hat es eine sonderbare Bewandniß. Einerseits findet man es unwahrscheinlich, daß die Juden schon während der Jünglingsjahre Daniel's ein förmliches, gut organisiertes Synedrium gehabt haben, und andererseits findet man die Erzählung unglaublich und unhistorisch, weil das in ihr vorkommende Gerichtsverfahren gerade von der Art ist, daß es auf eine noch ganz ungeordnete Gerechtigkeitspflege und ein gar nicht förmlich organisiertes Gericht hinweist. Ein gut organisiertes Synedrium der jüdischen Exulanten zu Babylon während der Jugendzeit Daniel's wäre allerdings so auffallend, daß man eine Nachricht, die es behauptete oder voraussetzte, mit Mißtrauen ansehen müßte. Aber daraus ergibt sich gerade ein Grund nicht gegen, sondern für die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes. Das rasche, ziemlich formlose Verfahren ist jetzt gerade den damaligen Verhältnissen angemessen, und gleichwie es diese mit sich brachten, daß man dem Zeugnisse der beiden Ältesten über die Susanna ohne Umstände glaubte und sogleich an ihr die gesetzliche Strafe vollziehen wollte, so brachten sie es auch mit sich, daß man hinwiederum auf eine mit Nachdruck und Zuversicht erhobene Ein-

(1) Einleitung. II. 874.

(2) Einleitung in die apokr. G. 459—463. 462 ff. .

sprache gegen jenes Zeugniß achtete, und als es der Falschheit überführt war, die gesetzliche Strafe gegen die ungerechten Richter in Anwendung brachte. Es ist daher auch nicht von Bedeutung, wenn Eichhorn noch mit großem Nachdruck hervorhebt: „Es ist sehr auffallend und ganz unerklärbar, wie Daniel die Vollstreckung des vom Synedrium gefällten Urtheils in der Lage, in welcher er geschildert wird, aufhalten kann; unbegreiflich, wie darauf, nach einer eben so ungeschickten Untersuchung, die erste Sentenz aufgehoben, und die eigenmächtige des Daniel bestätigt und vollstreckt wird“<sup>(1)</sup>. Der dritte Grund endlich findet zum Theil schon in dem Bisherigen seine Erledigung, sofern der Begriff, den man mit Synedrium zu verbinden pflegt, auf die Richter, von denen hier die Rede ist, gar keine Anwendung leidet, und aus der ganzen Beschaffenheit des Gerichtes hervorgeht, daß die Juden damals kein Synedrium hatten. Wenn aber behauptet wird, die Juden haben zu Babylon „niemals weder unter den Chaldäern noch unter den Persern und nachgehends unter den Seleuciden einen eigenen peinlichen Gerichtshof gehabt“<sup>(2)</sup>, so ist, abgesehen von der Unsicherheit dieser Behauptung, nicht zu übersehen, daß unsere Erzählung auch nirgends von einem peinlichen Gerichtshofe der Juden redet oder einen solchen voraussetzt. Daß aber ein *jus vitae et necis*, wie es nach unserer Erzählung ausgeübt wurde, den Juden nicht zugekommen sei, ist eine bloße durch nichts begründete Annahme. Aus Jerem. XXIX. 21. 22., womit Bertholdt dieselbe zu begründen sucht, erhellt bloß, daß jüdische Exulanten auch von den Babyloniern hingerichtet wurden, daraus folgt aber noch keineswegs, daß es den Juden schlechthin verwehrt gewesen sei, gewisse Verbrechen, die nur ihnen als todeswürdig galten, nach ihrem Gesetze auch mit dem Tode zu bestrafen. Gesezt aber, es sei ihnen dieß sogar verboten gewesen, so läge auch darin noch kein hinreichender Beweis gegen den historischen Gehalt unseres Abschnittes, weil von Seite der Juden einem derartigen heidnischen Verbote jedenfalls keine Verbindlichkeit zuerkannt und somit dasselbe auch ohne Bedenken würde umgangen worden sein, so oft sich eine günstige Gelegenheit dazu dargeboten hätte. — Wenn Bertholdt außerdem noch das ver-

(1) Einleitung in die apokr. G. 451 f.

(2) Bertholdt, Einleitung. IV. 1574.



bächtig findet, „daß in den Jünglingsjahren Daniel's die Juden in Babylon schon so vollkommen eingerichtet gewesen wären, daß sie Häuser mit Gärten, Bädern und andern Bequemlichkeiten — gehabt haben sollen“ (1); so hat hierauf schon Origenes dem Afrikanus ganz richtig geantwortet: Ἰστέον ὅτι καὶ ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τινὲς τῶν αἰχμαλώτων ἐπλάτυν καὶ εὖ ἔπραστον. — — Τί ἔν θουμαστὸν τὸ παράδεισον, καὶ οἰκίαν, καὶ κτῆμα γεγονέναι τινὸς Ἰωακείμ, εἴτε πολυτελὲς εἴτε καὶ μετρία ἦν; ὃ γὰρ σαφῶς δηλᾶται ἀπὸ τῆς γραφῆς τὸ τοιοῦτον (2).

Die lateinische Vulgata hat bei diesem Abschnitte die hieronymianische Uebersetzung des Theodotion'schen Textes.

Von den syrischen Uebersetzungen, denen Theodotion's Text zu Grunde liegt, sind zwei im 4ten Band der Londner Polyglotte abgedruckt, die eine anonym, die andere unter dem Namen des Bischofs von Heraklea (3). Beide verfahren sehr frei und weichen sowohl von einander als von ihrem Original häufig ab. Eichhorn erklärt dieß daraus, daß sie entweder den Theodotion'schen Text verschiedenartig zusammenzogen und erweiterten, oder daß sie aus einem schon in dieser Weise veränderten Texte entstanden seien (4), und Bertholdt sieht in denselben geradezu Uebersetzungen des Theodotion'schen Textes (5). Allein so groß, daß man zu dieser Ansicht berechtigt wäre, ist ihre Verschiedenheit unter einander und vom Originale doch nicht. Von einer dritten syrischen Uebersetzung des Theodotion'schen Textes, die sich dem Jakob von Edeffa zuschreibt, hat Cajetan Bugati zur Probe die ersten sechs Verse drucken lassen. Nach einem so kleinen Abschnitte zu schließen, giebt diese Uebersetzung, die Eichhorn den vorigen ungefähr gleichstellt, und Bertholdt sogar für eine besondere Uebersetzung des Theodotion'schen Textes ausgibt (6), nur den alexandrinischen Text nach Theodotion berichtigt mit

(1) Ebd. S. 1573.

(2) Epist. ad African. n. 13.

(3) S. oben Thl. I. S. 209.

(4) Einleitung in die apokr. S. 477.

(5) Einleitung. IV. 1581.

(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 480 f. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1581.

großer Genauigkeit wieder <sup>(1)</sup>. Vom heraplarisch-syrischen Text, welchen Bugati aus dem ambrosianischen Codex hat abdrucken lassen, gilt das, was über den Charakter dieser Uebersetzung überhaupt schon gesagt worden ist <sup>(2)</sup>.

Die arabische Uebersetzung in den Polyglotten hat ebenfalls Theodotion's Text zur Grundlage und schließt sich sehr eng an denselben an.

#### §. 54. c) Bel und der Drache.

Das vierzehnte Kapitel des Buches Daniel enthält zwei Berichte über Daniel's spätere Wirksamkeit und Schicksale am babylonischen Hofe.

I. Der babylonische König wunderte sich, daß Daniel dem Gözen Bel keine Verehrung bezeugte, und fragte ihn nach der Ursache davon. Daniel erwiderte, daß er keine von Menschenhänden gefertigte Bilder, sondern den lebendigen Gott anbere, und auf die Entgegnung des Königs, daß ja auch Bel ein lebendiger Gott sei, indem er tagtäglich eine große Menge von Speisen und Getränken zu sich nehme, behauptete Daniel, daß nicht Bel, sondern die Priester desselben die ihm vorgesezten Speisen verzehrten. Die Priester, die sofort zur Rede gestellt wurden, läugneten dieses und baten den König, dem Bel die gewöhnlichen Speisen und Getränke vorzusetzen, dann die Thüren des Tempels zu verschließen und mit seinem Ringe zu versiegeln, und wenn Bel am folgenden Morgen das ihm Vorgesezte unverehrt gelassen habe, so möge der König sie (die Priester) ohne Weiteres hinrichten lassen. Die Bitte wurde gewährt. Daniel aber ließ, nachdem die Speisen und Getränke auf den Tisch gestellt waren, den Fußboden rings um den Tisch mit Asche bestreuen und dann erst den Tempel schließen. Am folgenden Morgen wurde nachgesehen, ob Daniel oder die Priester Recht haben. Die königlichen Siegel an der Tempelthüre waren zwar unverletzt, aber der Tisch vor dem Gözen dennoch leer. Der König freute sich, daß die Ehre seines Gottes gerettet war, Daniel

(1) Bugati sagt auch selbst: *solos LXX viros, atque adeo lectiones codicis Chisiani preesse sequitur, si pauca excipias (Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetralis desumptam etc. p. 106 (158).*

(2) Thl. I. S. 206 f.

aber zeigte ihm die in der Asche sichtbaren Fußstritte von Männern, Weibern und Kindern, worauf der König die Priester, nachdem sie ihm ihren heimlichen Gang in den Tempel angezeigt hatten, hinrichten ließ, den Bel aber sammt seinem Tempel dem Daniel zur Verfügung stellte, der sie sofort zerstören ließ.

II. Ein anderes Mal fragte der König den Daniel, warum er den großen Drachen, den die Babylonier verehrten, nicht anbete, da doch derselbe esse und trinke und ein lebendiger Gott sei. Daniel erbat sich die Erlaubniß, den Drachen ohne Schwert und Stock zu tödten, zum Beweise, daß er kein Gott sei. Die Erlaubniß wurde ihm gegeben, und er machte Kuchen aus Pech, Fett und Haaren und gab sie dem Drachen zu fressen, worauf er zerbarst. Hierüber geriethen die Babylonier in solchen Zorn, daß sie die Auslieferung Daniel's verlangten und für den Fall der Verweigerung sogar den König mit dem Tode bedrohten. Daniel wurde ihnen ausgeliefert und sie warfen ihn in eine Löwengrube, in welcher sieben hungrige Löwen waren, die ihn jedoch nicht beschädigten. Bis zum sechsten Tage war er ohne Nahrung, endlich erhielt er solche durch den Propheten Habakuk aus Judäa, der seinen Schnittern ein Mittagmahl bringen wollte, aber von einem Engel nach Babylonien zur Löwengrube getragen, und nachdem Daniel seine Speisen empfangen hatte, wieder in seine Heimath zurückgebracht wurde. Am siebenten Tage kam der König selbst zur Löwengrube, um den Daniel zu betrauern, fand ihn aber lebendig und ließ ihn herausnehmen und seine Verfolger hineinwerfen, die sogleich von den Löwen zerrissen wurden.

Den Urtext betreffend, sind auch hier die älteren Gelehrten meistens der Ansicht, daß der Abschnitt ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei <sup>(1)</sup>, während die Neuern den griechischen Text als Urtext anzusehen pflegen. Uebrigens hat Eichhorn, wie bei den vorigen Abschnitten, so auch hier, die ältere Ansicht wieder für die richtige erklärt, nachdem er eine Zeit lang die neuere vertheidigt hatte <sup>(2)</sup>. In der That liegt schon darin, daß die vorigen Abschnitte in hebräischer oder chaldäischer Sprache entstanden sein müssen, ein Grund für die Vermuthung, daß auch

(1) Cf. Corncl. a Lap. prolegg. in Dan. — Huet. Demonstr. evang. p. 283. — Calmet, Comment. liter. X. 433.

(2) Einleitung in's A. T. IV. 534. Vergl. Einleitung in die apok. S. 445.

hier dasselbe der Fall sein werde. Es zeigen sich aber auch in dem verhältnißmäßig kleinen Abschnitte noch einige Spuren eines hebräischen oder chaldäischen Urtextes. Dahin gehört schon das *καὶ* im Anfang desselben, ohne daß dadurch an etwas Vorausgehendes angeknüpft wird, so wie auch *καὶ* im Anfang des Nachsatzes (V. 14.) und überhaupt der unverhältnißmäßig häufige Gebrauch desselben ganz nach Art des copulativen *ו* im Hebräischen oder Chaldäischen. Ferner gehören dahin die Redensarten: *πάσης σαρκὸς κύρια* (V. 5.), *ἐν τῷ δακτυλίῳ τῆ βασιλέως* (V. 14.), *ὅς μοι ἐξῆλθεν καὶ ἀποκτενῶ* (V. 26.) (1). Dazu kommt, daß Theodotion, der sich nach dem hebräischen Texte richtete, diesen Abschnitt ebenfalls in seiner Uebersetzung hat. Endlich findet sich ein großes Stück desselben (V. 28—42.) in einem sehr alten rabbinischen Buche in chaldäischer Sprache und in solcher Gestalt, daß es sich weder als Uebersetzung des alexandrinischen noch des Theodotion'schen Textes ansehen läßt (2), wodurch die Annahme nicht unwahrscheinlich wird, daß sich hier ein Theil des Originals dieser beiden Texte, vielleicht im Laufe der Zeit zu Gunsten rabbinischer Ansichten etwas entstellt, erhalten habe.

Die sofort entstehende Frage, ob die Uebersetzung Theodotion's oder der LXX den Vorzug verdiene, ist im Wesentlichen auf dieselbe Weise zu beantworten, wie vorhin bei der Geschichte der Susanna. Und wenn unsere Ansicht hinsichtlich des berührten chaldäischen Abschnittes im Bereschit rabba richtig ist, so liegt darin zugleich auch ein Grund für die Richtigkeit dieser Antwort, sofern jener Abschnitt dem Theodotion'schen Texte weit näher kommt als dem alexandrinischen.

Ob unser Abschnitt von Daniel selbst, oder von einem späteren Israeliten verfaßt und seinem Buche beigelegt worden sei, ist unter den Gelehrten streitig. Schon in der alexandrinischen Uebersetzung hat er die Aufschrift: *Ἐκ προφητείας Ἀβραάμ υἱὸς Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ*, die auch in dem hexaplarischen

(1) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des N. T. Thl. IV. Bd. III. S. 271.

(2) Dieses Buch ist Bereschit rabba, welches nach der herrschenden Meinung der Rabbinen im dritten oder vierten, und sogar nach Zunz's Meinung schon im sechsten Jahrhundert entstanden ist (Die gottesdienstlichen Vorträge 1c. S. 173. 176.). Der fragliche Abschnitt findet sich auch abgedruckt in Raimund. Martini pug. fidei. p. 956 f. ed. Karpov.

syrischen Daniel sich findet <sup>(1)</sup> und dem Propheten Habakuk als Verfasser bezeichnet, welcher deswegen auch schon von Eusebius und Apollinarius als solcher betrachtet wurde <sup>(2)</sup>. Allein der Theodotion'sche Text, den wir als den genauern ansehen müssen, hat diese Aufschrift nicht, und dieselbe muß daher als spätere Zuthat betrachtet werden, die bloß eine Vermuthung über den Verfasser, nicht aber einen Beweis gegen Daniel'sche Abfassung enthalten kann. Wirklich ist auch ungeachtet derselben schon im christlichen Alterthume die Ansicht ziemlich verbreitet gewesen, daß nicht irgend ein Habakuk, sondern Daniel selbst Verfasser sei <sup>(3)</sup>. Und setzen wir auch, diese Ansicht sei unrichtig, so spricht doch jedenfalls in dem ganzen Abschnitte nichts dafür, daß derselbe „erst um die Zeiten Christi vermuthlich in Aegypten, wo der Schlangendienst herrschte, geschrieben worden sei“ <sup>(4)</sup>; nicht einmal solche Erscheinungen lassen sich in demselben namhaft machen, welche nur auf eine so späte Zeit hindeuteten, daß Daniel nicht mehr Verfasser sein könnte.

Der historische Charakter und Gehalt wird von den neuern Gelehrten meistens geläugnet. Selbst Zahn hält die Erzählung für eine bloße „Parabel, in welcher der Verfasser die Richtigkeit der Höhenpriester und die Macht des wahren Gottes in ein helles Licht stellen wollte,“ und betrachtet dann, wie bei der Geschichte der Susanna, die Schwierigkeiten, welche andere in derselben gefunden, nur als ästhetische Fehler, die von keiner Bedeutung seien <sup>(5)</sup>. Die Meisten aber halten sie für eine jüdisch-rabbinische Haggade, in welcher der Versuch gemacht werde, zum sechsten Kapitel des kanonischen Daniel ein Seitenstück zu liefern <sup>(6)</sup>. Als Hauptgründe für diese Ansicht werden theils mehrere historische Verstöße, theils die Unglaublichkeiten und Wunder gelten gemacht, die der Abschnitt enthalte.

(1) Daniel secundum editionem LXX interpretum etc. p. 119.

(2) Cf. Hieron. proem. in Comment. Dan.

(3) Cf. Goldhagen, introductio. II. 476.

(4) Bertholdt, Einleitung. IV. 1689.

(5) Einleitung. II. 879.

(6) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 432. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1583. — Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge 1c. S. 123. — Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. S. XLII. — v. Lengerke, das Buch Daniel. S. CXIV. — de Wette, Einleitung. S. 384.

In den erstern wird gemachet, daß Daniel als ein Sprößling des Priestergeschlechts bezeichnet werde, da er doch vom königlichen Hause abstammte, ferner daß den Babyloniern Schlangenehrung zugeschrieben werde, der sie doch nie ergeben waren, und endlich daß die Zerstörung des Belustempels von Daniel hergeleitet werde, da sie doch den Ferres zum Urheber habe (¹). Allein was den ersten Punkt betrifft, so ist die königliche Abstammung Daniel's keineswegs so gewiß, als man oft annimmt. Denn die Jünglinge, welche Nebuladnezar für den chaldäischen Hofdienst erziehen ließ, waren nicht bloß aus der königlichen Familie, sondern zum Theil auch aus vornehmen jüdischen Familien überhaupt; unter diese gehörten aber auch manche Priesterfamilien, und es ist nirgends bestimmt gesagt, daß Daniel nicht aus einer von diesen, sondern gerade aus der königlichen Familie gewesen sei. Gesezt jedoch, dieses sei wirklich der Fall gewesen, so ist immerhin nicht zu übersehen, was längst bemerkt worden, daß כִּדְּנָא, welchem das *ιερευς* entspricht, nicht bloß Priester, sondern auch höhere Staatsbeamten bedeuete (²), und daß gegen diese letztere Bedeutung nicht mit Bertholdt das gleich nachher von Daniel gebrauchte *συμβιωτης τῷ βασιλέως Βαβυλωνος* gelten gemacht werden dürfe (³), weil nicht jeder Staats- oder Hofbeamte auch als solcher schon ein *συμβιωτης τῷ βασιλέως* war. Ueberdies ist zu beachten, daß Daniel nur in dem minder zuverlässigen Text der LXX, nicht aber in Theodotion's Uebersetzung *ιερευς* genannt wird. — Hinsichtlich des zweiten Punktes ist die Behauptung, daß jeder Schlangencult den Babyloniern fremd gewesen sei, ganz unrichtig; selbst Gesenius hat sich dagegen erklärt (⁴), und was Movers über den häufigen Schlangencult der Phönizier und Aegypter und die Verwandtschaft des syrisch-babylonischen Cultes mit dem ägyptischen und phönizischen gesagt hat (⁵), macht es ganz unzweifelhaft, daß auch bei den Babyloniern Schlangencult üblich war. Schon der einzige Umstand, daß die Phönizier eine eigene Welschlange (חררמרבל),

(1) Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 431–434. — Bertholdt, Einleitung. IV. 1583. 1585 f.

(2) G. Thl. II. Abth. I. S. 213.

(3) Einleitung. IV. 1588.

(4) Commentar über den Jesaja. II. 345.

(5) Die Phönizier. S. 50. 103 f. 500 ff.

חורמבבל) hatten <sup>(1)</sup>, dient zum Beweise, daß auch bei den Babyloniern der Schlangencult mit dem Belcult in enger Verbindung stand, und es ist kaum mehr nöthig, noch darauf Gewicht zu legen, daß nach Diodor von Sicilien die Bildsäule der Rhea im Belustempel große silberne Schlangen neben sich hatte <sup>(2)</sup>. — Was endlich den dritten Punkt, die Zerstörung des Belustempels, betrifft, so wird dieselbe allerdings von griechischen Schriftstellern dem Xerxes zugeschrieben. Allein das ist kein schlechthiniger Beweis gegen die Richtigkeit der fraglichen Angabe, denn die Worte *καὶ κατέστρεψεν αὐτὸν* (sc. Βῆλ) *καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ* (B. 22.) konnten von Daniel gesagt werden, wenn er den Bel zertrümmerte und den Belustempel nur so weit zerstörte, daß er zu gögendienerischen Zwecken für den Augenblick unbrauchbar wurde, wo dann eine Wiederherstellung in kurzer Zeit möglich war. Völlig zerstört wurde ohnehin der Tempel auch nicht einmal durch Xerxes, sonst hätte Herodot, der selbst in Babylon gewesen, nicht sagen können: — *ἐν δὲ τῷ ἐτέρῳ Διὸς Βήλῃ ἱερὸν χαλκόπυλον, καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι τὸ τοῦ εἰδὸς κτλ.* <sup>(3)</sup>. Gesezt aber auch, es sei eine völlige Zerstörung gemeint, so war der Zeitraum von den letzten Jahren des Cyrus bis zur Regierung des Xerxes immer noch lang genug zur Wiederherstellung des zerstörten, und der Eifer der Babylonier für ihren Götzen auch groß genug, um eine solche erwarten zu lassen.

Zu den Unglaublichkeiten rechnet man, daß Cyrus als ein Verehrer des Bel und des Drachen erscheine und auch die Juden zur Anbetung dieser Götzen auffordere, und erst durch Daniel von ihrer Richtigkeit überzeugt werde, da er doch bekanntlich kein Polytheist gewesen sei, und daß er sich den Priestern gegenüber so leichtgläubig, dem stürmischen Volke gegenüber so schwach zeige, wie es sich mit seiner sonst bekannten Einsicht und Herrscherkraft nicht vereinigen lasse <sup>(4)</sup>. — Es leuchtet ein, daß alle diese Einwendungen von selbst wegfallen würden, wenn man mit manchen

(1) Movers, a. a. D. S. 506.

(2) — *ἐπὶ δὲ τῶν γονάτων αὐτῆς εἰσθήκεισαν λέοντες δύο, καὶ πλείονες ὅφεις ὑπερμεγέθεις ἀγριοὶ* — *καὶ τῇ μὲν θεῖᾳ χειρὶ κατέβη τῆς κεφαλῆς ὅφιν, τῇ δὲ ἀριστερᾷ σκῆπτρον λιθοκολλήτονον.* Diod. Sicul. Biblioth. histor. II. 9.

(3) Herod. Histor. I. 181.

(4) Eichhorn, a. a. D. — Bertholdt, a. a. D.

ältern Auslegern annehmen dürfte, daß der König, von dem die beiden Ereignisse unseres Berichtes vorkommen, nicht Cyrus, sondern ein früherer babylonischer König, etwa Nabonid, oder Darius Medus gewesen sei <sup>(1)</sup>. Allein der erste Abschnitt, der den Regierungsantritt des Cyrus anknüpft, an diesen die folgende Geschichte anknüpft, nimmt keine solche Annahme nicht. Zwar ist dieser Vers in der lateinischen Uebersetzung noch dem vorausgehenden Kapitel beigesetzt, aber daß er nicht demselben passe, ist deutlich <sup>(2)</sup>. Er findet sich auch wirklich in der römischen Ausgabe der LXX und in jenen Exemplaren, in denen die Geschichte der Susanna das erste, die von Bel und dem Drachen aber das letzte Kapitel des Buches Daniel bilden, am Anfang des letzteren, und mit Recht haben daher auch die angesehensten früheren Exegeten denselben als den Anfang der Geschichte von Bel und dem Drachen bezeichnet <sup>(3)</sup>. Aber auch wenn Cyrus gemeint ist als der König, unter dem sich die Ereignisse zutragen, so sind dieselben darum noch keineswegs erledigt. Die Hauptfrage, auf die es in diesem Falle ankommt, ist, ob Cyrus wirklich kein Polytheist gewesen sei. Diese aber sind wir mit Eichhorn zu bejahen durchaus nicht befugt. Denn daß die Perser überhaupt einem gewissen Polytheismus ergeben waren, erhellt schon aus dem, was Herodot und Xenophon über ihre Religionsübungen sagen <sup>(4)</sup>, und daß namentlich Cyrus keine Ausnahme gemacht habe, sagt Xenophon sogar ausdrücklich <sup>(5)</sup>. War ihm aber Polytheismus überhaupt nicht fremd, so ist sein Benehmen gegen die babylonischen Götzen nach Angabe unseres Berichtes um so weniger unglaublich, als leichtlich noch politische Beweggründe dabei mitgewirkt haben können. Und wenn er selbst in der fraglichen Hinsicht nach den babylonischen Sitten sich richtete, so kann es auch nicht befremden, daß er an die Juden

(1) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Dan. XIV. 1. — Goldhagen, introduction. II. 486. — Houbigant, notes criticæ. p. CCCVIII.

(2) Nur mit größtem Zwange läßt er sich so deuten, daß er dort nicht als schlechtthin unpassend und fremdartig erscheint. Vergl. Goldhagen, introduction. II. 486.

(3) Cf. Corn. a Lap. Comment. in Dan. XIII. 65.

(4) Herod. Histor. I. 131. — Xenoph. Cyrop. VIII. 1, 24.

(5) Ἐπεὶ δὲ εἰσῆλθεν ὁ Κύρος, πρῶτον μὲν ἑστία ἔδωκεν, ἵνα οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ οἱ μᾶλλον ἐγγύστε. Cyrop. VII. 5, 57.



und Daniel die Zumuthung stellte, das Gleiche zu thun. Eben so wenig kann es aber auch anfallen, daß er den Eimenden Daniel's gegen die babylonischen Götzen, die ihm doch fremde und gewissermaßen unerprobte waren, zugänglicher war, als die Babylonier selbst, und die Beweisraft, die in den Thatfachen lag, zu würdigen wußte. — Was sodann den unglaublichen Mangel an Einsicht betrifft, den Cyrus bewiesen haben soll, so wäre die dießfällige Behauptung nur von Gewicht, wenn Cyrus von vornherein von der Richtigkeit der babylonischen Götzen überzeugt gewesen wäre; sobald er aber an ihre Göttheit wirklich zu glauben auch nur geneigt war, mußte das Vorgeben der Priester weit eher seinen Glauben bestärken, als seinen Argwohn anregen. — Endlich die wahre Regentenstärke besteht sicherlich weit weniger darin, einem fanatisch aufgeregten Volkshaufen, der bereits alle Besonnenheit und Achtung vor höherer Autorität abgelegt hat, sich rücksichtslos zu widersetzen, als in zeitgemäßer Nachgiebigkeit, auch wo sie als Schwäche erscheinen könnte.

Von den Wundern endlich, welche die historische Ansicht unzulässig machen sollen, kann hier nur noch ein einziges, nämlich die Speisung Daniel's durch Habakuk, in Betracht kommen. Denn eine wunderbare Erhaltung des Propheten in der Löwengrube, ähnlich wie sie unser Abschnitt erzählt, berichtet auch das achte Buch Daniel (Kap. VI.), und wenn dieselbe dort nichts gegen die Aechtheit beweisen kann (1), so hier auch nichts gegen die historische Glaubwürdigkeit. Zwar ist Daniel hier allerdings länger in der Löwengrube, als dort; aber das ist auch nur Nebensache, die Hauptsache ist die Scheue hungriger Löwen, ihn anzutasten, und diese ist beiderseits gleich. Was nun aber jene wunderbare Speisung betrifft, so kann auch sie nichts gegen historische Gehalt beweisen, so lange nicht Wunderbegebenheiten überhaupt unmöglich sind. Die einzige Bedenklichkeit, die aber das Wunder nichts angeht, könnte man hier etwa noch darin finden, daß der vorerilische Prophet Habakuk nach dem Exil schwerlich mehr gelebt haben könne. Ein irgend erheblicher Grund gegen historische Glaubwürdigkeit ließe sich aber auch daraus nicht ableiten. Denn wenn jener Habakuk, dessen Weissagungen noch erhalten sind, unmittelbar vor dem Untergang des jüdischen

(1) Vergl. oben Thl. II. Abth. 2. S. 94.

Staates geweißt hat, so kann er unter Cyrus wohl noch am Leben gewesen sein; er kann aber auch, wenn er schon in den ersten Jahren Jojakim's als Prophet aufgetreten ist <sup>(1)</sup>, wenn man die 70 Jahre des Exils von Jojakim's viertem Regierungsjahre an rechnet, am Ende des Exils noch gelebt haben. Sollte aber dieses schlechthin unglaublich scheinen, so wird immerhin der Annahme zweier Propheten Namens Habakuk nicht viel Erhebliches im Wege stehen <sup>(2)</sup>.

Die lateinische Uebersetzung der Vulgata rührt auch hier von Hieronymus her und ist aus Theodotion's Text geflossen. Denselben Text hat die armenische, so wie die in den Polzglotten gedruckte syrische und arabische Uebersetzung zur Grundlage, wogegen die von Bugati herausgegebene syrische Uebersetzung aus dem alexandrinischen Texte geflossen ist. Uebrigens schließen sich die Uebersetzungen beiderseits ziemlich eng an ihre Vorlagen an, und die vorkommenden Abweichungen sind im Ganzen unwesentlich und unbedeutend. Die beiden griechischen Texte selbst aber weichen nicht in dem Grade von einander ab, daß der jüngere bei Theodotion nur als Uebearbeitung des älteren zu begreifen wäre, wie Eichhorn meinte <sup>(3)</sup>, sondern lassen sich, wie beim vorigen Abschnitte, sehr wohl als verschiedene Uebersetzungen von einerlei Urtext ansehen.

## Neuntes Kapitel.

### Deuterokanonische Abschnitte im Buch Esther.

#### §. 55. Inhalt und Stellung derselben.

Auch das Buch Esther hat in der griechischen und lateinischen Uebersetzung mehrere Abschnitte, die im hebräischen Texte fehlen, nämlich:

(1) Obend. S. 149 f.

(2) Vergl. Scholz, die hl. Schrift des N. T. Thl. IV. Bd. III. S. 302.

(3) Einleitung in die apok. S. 435 ff.

1) Die Beschreibung eines Traumes, durch welchen dem Mordechai das von Haman den Juden zuge dachte Unglück und dessen Abwendung angedeutet wurde, nebst der Nachricht, daß er eine Verschwörung zweier Freunde Haman's gegen das Leben des Königs entdeckt und angezeigt habe (Kap. I. vom Anfang an).

2) Das Decret Haman's, welches die Ermordung aller Juden im persischen Reich und die Einziehung ihrer Güter anordnet (hinter III. 13.).

3) Die Gebete, welche Mordechai und Esther verrichteten, um Gott zur Abwendung des drohenden Verderbens von seinem Volke zu bewegen (hinter IV. 17.).

4) Eine Beschreibung der Art und Weise, in der Esther vor dem Könige erschien und von ihm aufgenommen wurde (V. vom Anfange an.).

5) Das unter Mordechai ausgefertigte königliche Decret zu Gunsten der Juden (hinter VIII. 13.).

6) Endlich die Nachricht, daß und wie Mordechai seinen anfänglichen Traum zuletzt verstanden und gedeutet habe, verbunden mit der andern, daß der Brief über das Purimfest im vierten Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra durch den Priester Dositheus nach Aegypten gebracht worden sei (hinter X. 3.).

In der lateinischen Uebersetzung, die vor Hieronymus in der Kirche üblich war, fanden sich diese Abschnitte an den nämlichen Stellen, wie in der alexandrinischen Uebersetzung (1). Hieronymus aber, als er das Buch Esther aus dem hebräischen Urtext in's Lateinische übersezte, ließ dieselben zunächst unberücksichtigt und fügte sie erst am Ende seiner Uebersetzung nach Art eines Anhangs hinzu, so daß sie in derselben und sofort auch in unserer jetzigen lateinischen Vulgata den Abschnitt von X. 4.—XVI. 24. ausmachen. Im Uebrigen ist die Meinung, daß Hieronymus diese Abschnitte nur aus der zu seiner Zeit vorhandenen lateinischen Uebersetzung in die seinige herübergenommen habe (2), unrichtig; denn aus der großen Verschiedenheit des hieronymianischen Textes von dem frühern (3) und aus der eigenen Bemerkung des

(1) Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*. I. 791.

(2) Michaelis, *deutsche Uebersetzung des A. T.* Thl. XIII. Anmerkungen S. 90. — Zahn, *Einleitung*. II. 898. — Bertholdt, *Einleit.* VI. 245.

(3) Sabatier, *l. c.* pag. 794. 798 seqq.

Kirchenwaters selbst (1), daß er die fraglichen Abschnitte aus der griechischen Vulgata entnommen habe, erhellt hinlänglich, daß er sie selbst aus dem griechischen Text in's Lateinische übersetzte.

#### §. 56. Kanonicität.

Bei den bisher besprochenen deuterokanonischen Büchern und Abschnitten wird von den Theologen nicht gezweifelt; daß sie durch das bekannte Tridenter Decret de canonicis Scripturis (2) für kanonisch erklärt und dießfalls den übrigen heiligen Büchern des alten und neuen Bundes gleichgestellt werden, nur daß einige sonderbarer Weise einen niedrigeren Inspirationsgrad für dieselben in Anspruch genommen wissen wollen, als für die übrigen (3). Bei den Zusätzen zum Buch Esther dagegen ist die Kanonicität überhaupt in Zweifel gestellt und geradezu geläugnet worden. Und daß Letzteres sogar von Sixtus Senensis in seiner dem Papste Pius V. dedicirten Bibliotheca sancta geschehen ist, hat dieser Meinung in den Augen Mancher nicht geringes Ansehen gegeben (4). Allein wenn Sixtus meint, die Tridenter Synode verstehe unter den Worten: *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus etc.* nur die ächten integrierenden Theile der heiligen Bücher, nicht aber die späteren Zusätze und Interpolationen von unbekannten Verfassern, um dergleichen es sich hier handle (5);

(1) Er bemerkt hinter X. 3.: *Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem, quae sequuntur, scripta reperi in editione vulgata, quae Graecorum lingua et literis continentur (al. continetur).*

(2) *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit — anathema sit (Sess. IV.).*

(3) Vergl. Tübinger Quartalschrift. Jahrg. 1839. S. 225.

(4) Cf. Goldhagen, *introductio*. II. 206 sq. — Jahn, *Einführung*. II. 889 f.

(5) Er sagt: *Sed venit hoc loco in mentem, simul admonere et adhortari piam et benevolum lectorem, ne me temeritatis arguat, quod haec septem postrema capita a canonicis Scripturis avulsa, in hanc ultimum apocryphorum ordinem redegerim, ac si oblitus sim decreti Sanctae synodi Tridentinae, quod sub anathematis interminatione recipi jubet omnes libros integros, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur; est enim Canon ille intelligendus de variis et germanis partibus, quae ad Librorum integritatem spectant, non autem de laceris quibusdam appendicibus et pannois*

so verkennt er in auffallendem Grade den ganzen Standpunkt der Synode bei jenem Decrete. Die Synode stellte sich nämlich den damaligen Häretikern gegenüber und nahm die kirchliche Tradition zur Grundlage. In ersterer Hinsicht muß sie bei jenen Worten nothwendig diejenigen Bücher und Abschnitte gemeint haben, welche von den damaligen Häretikern als spätere profane Zugabe zu der ursprünglichen heiligen Sammlung verworfen wurden, also namentlich auch die Zusätze zu Daniel und Esther. In Folge ihres traditionellen Standpunktes aber, statt dessen die Meinung des Sixtus von Siena einen kritischen unterschiebt, konnte der Synode nur daran liegen, nicht jene Theile, aus denen die heiligen Bücher in Folge noch zu führender kritischer Untersuchungen bestehen sollen, sondern jene, aus denen sie wirklich bestehen und von jeher bestanden haben, für kanonisch zu erklären. Bestandtheile derselben waren aber von jeher auch die fraglichen Abschnitte im Buch Esther. Sie fanden sich schon in der vorhieronymianischen lateinischen Kirchenversion, und schon Origenes, den Sixtus als einen Gegner derselben bezeichnet, erklärt ihre Verwerfung geradezu als eine unchristliche Aneignung an die Juden und als Verwerfung jener Bibeleremplare, deren sich die Kirche bediene (\*). Von ihnen gilt namentlich auch das *proat* in *Ecclesia Catholica legi consueverunt*, weil aus ihnen so gut, wie aus anderen biblischen Büchern einzelne Lesabschnitte für die Feiern des öffentlichen Gottesdienstes entnommen

*additamentis a quovis incognito auctore temere appositis et utenque insentia, quibus sane sunt huiusmodi ultima capitula, quae non solum Hugo Cardinalis, Nicolaus Lyrensis, Dionysius Carthusianus, ceterique recentiores Interpretes negant esse Canonica, sed et D. Hieronymus a toto Esther volumine rosecat oen vitiatam partem, et laciniosis, ut ipsius dictis utar, verborum sinibus confectam ex his, quae ex tempore dici, et audiri poterant: sicut solitum est scholaribus discipulis sumpto themate exagitare, quibus verbis uti potuit, qui injuriam passus est, vel qui injuriam fecit. Origenes quoque in epistola ad Julium Africanum haec eodem additamenta explodit (Bibliotheca sancta. Lugd. 1501. p. 27 sq.).*

(\*) Er sagt in Bezug auf die Zusätze im Daniel, Esther, Job u.: *Ἐπεὶ τοίνυν, εἰ μὴ λαμβάνει ἡμῖς τὰ τοιαῦτα, ἀρεσκὺν τὴν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ποιεμένην ἀντιλήψαντα καὶ νομοθετήσαντα τῇ ἀδελφότητι, ἀποδέδεικται μὲν τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐκτιμώμεναις ἱεροῖς βιβλίοις, νομιναίαν δὲ Ἰουδαίους τοὺς μετέωρον, ὅτι παραδίδωμι ἡμῶν τῶν καθαρῶν καὶ μυστῶν πλάκων ἔργον* (Epist. ad Adric. n. 4.).

wurden<sup>(1)</sup>. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Tridenter Synode auch diese Abschnitte als kanonisch betrachtet wissen wolle; und man hätte hier auf die Auctorität des Sixtus von Siena um so weniger noch in neuerer Zeit großes Gewicht legen sollen, als sein Irrthum längst als solcher bezeichnet und der betreffende Passus sogar von der Inquisition gestrichen worden ist<sup>(2)</sup>.

Wir müssen daher diese Abschnitte so gut, wie alle bisher besprochenen, für heilig und kanonisch halten, und können die Aufgabe, sie in nähere Betrachtung zu ziehen, nicht dadurch umgehen, daß wir sie den apokryphischen Schriften beizählen und damit aus dem Kreise der gegenwärtigen Erörterungen ausschließen.

#### §. 57. Ursprache.

Auch bei diesen Abschnitten haben frühere Exegeten den griechischen Text meistens als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals betrachtet, und mehrere Neuere folgen ihnen. Namentlich hat die Ansicht Bellarmin's, welcher eine zweimalige Aufschreibung der Geschichte der Esther annimmt, eine kürzere, welche noch im hebräischen Urtext, und eine ausführlichere, welche nur noch in der alexandrinischen Uebersetzung sich erhalten habe<sup>(3)</sup>, bis in die neueste Zeit den Beifall einzelner Gelehrten erhalten. Daß aber nach dieser Ansicht auch die Zusätze ursprünglich hebräisch oder chaldäisch geschrieben sein müssen, ist deutlich; und es scheint nur eine kleine Inconsequenz zu sein,

(1) Quis autem nescit, feria quarta post Dominicam secundam Quadragesimæ publice in Ecclesia, inter ipsa sacrorum solemnia, lectionem decantari ex 13. cap. Esther? Et rursus ex eodem capite lectionem pronuntari in ea missa, quæ legi solet adversus paganos? Ac domum orationem Esther recitari ex cap. 14. ejusdem libri in Dominicam 22. post Pentecosten, Evangelio ac Symbolo decantato? (Bellarmin, de verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 8.)

(2) Cf. Goldhagen, *introduc. II. 207.*

(3) Potest etiam responderi, primum libri hujus auctorem, qui Hebraice historiam Esther scribendam suscepit, summam tantum historiam conscripsisse: deinde alio tempore scriptam fuisse historiam eandem ab aliquo alio copiosius, et translata in Magnam Græcum a Eysmacho, regnante in Aegypto Ptolemæo Epiphano et Cleopatra, ut indicatur in hoc ipso libro cap. 11. Porro prioris auctoris librum ipsum Hebraicam, posterioris autem non ipsum librum, sed solum translationem ad nos pervenisse (De verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 10.).

wenn mitunter dieselbe festgehalten und dennoch ein paar Abschnitte des griechischen Textes nicht als Uebersetzung, sondern als Original angesehen werden.

Zwar lassen sich hier zu Gunsten eines hebräischen oder chaldäischen Urtextes keine entscheidenden inneren Gründe namhaft machen. Uebersetzungsfehler sind bis jetzt nicht gefunden worden und nicht einmal auffallend viele und starke Hebraismen. Einiges jedoch kommt immerhin vor, was auf einen hebräischen Urtext hindeutet. So hat z. B. αἰνεῖν das eine Mal den Dativ (XIV. 9.), das andere Mal den Accusativ (XIII. 17.) bei sich, ähnlich wie das hebräische הִלֵּל oder הִדָּרָה (vergl. Joel II. 6. Jes. LXII. 9. Ps. CXIII. 1. 1 Chron. XVI. 36. XXIII. 5. 2 Chron. XX. 19. XXIX. 30. Ps. CXXII. 4. CXL. 8.), und προσκυνεῖν wird ebenfalls sowohl mit dem Dativ (III. 2. 5.) als mit dem Accusativ (XIII. 12. 14.) construiert, ähnlich wie auch הִתְחַנְּךְ mitunter den Accusativ (Deut. XI. 16. Jos. XXIII. 16.), wiewohl gewöhnlich כִּי oder כֵּן oder כִּינָא nach sich hat. Auch das εἶναι ἐν χειρὶ σοῦ (XIV. 14.) und der unverhältnißmäßig häufige Gebrauch des καὶ bei ziemlichem Mangel anderer Bindewörter erinnert an ein hebräisches Original. Für ein solches sprechen auch bedeutende äußere Gründe. Zunächst kommen einige dieser Abschnitte auch in sehr angesehenen Handschriften des hebräischen Buches Esther in chaldäischer Sprache vor, und wenn man auch zugeben muß, daß sie dort nicht mehr ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten seien, so lassen sie sich doch auch nicht als Uebersetzung des griechischen Textes ansehen <sup>(1)</sup>. Sodann waren die Abschnitte, wie Origenes ausdrücklich bezeugt <sup>(2)</sup>, auch in der Uebersetzung Theodotion's, die gerade die griechische Bibel mit der hebräischen in Uebereinstimmung zu bringen beabsichtigte. Endlich sagt das griechische Buch Esther selbst am Schlusse

(1) Cf. Jo. Bern. de Rossi, specimen variarum lectionum sacri textus et Chaldaica Estheris additamenta cum latina versione ac notis etc. ed. alt. Tubing. 1783. pag. 108. 120. 144.

(2) — ἐν τῇς Ἑσθῆρ ἥτε ἡ τῷ Μακδοχάτῃ εὐχῇ, ὅτε ἡ τῇς Ἑσθῆρ οἰσοδομῆσαι δυνάμενα τὸν ἀντυχόνοντα, παρ' ἱερεῶσι φέρονται· ἀλλ' ὅδε αἱ ἐπιστολαί· ἀλλ' ὅδε ἡ τῷ Ἀρμάν ἐπὶ αὐδαίσει τὸ τῶν Ἰσραὴλ ἔθνος χειραμμένη, ὅδε ἡ τῷ Μακδοχάτῃ ἐξ ὀνόματος Ἀγαθάς ἀπολύσις τῷ θανάτῳ τὸ ἔθνος. — παρὰ δὲ τοῖς Ο, καὶ Θεοδοτίωνι τοῖς ἰσοδομῆοντι ἀλλήλοις (Epist. ad Afric. n. 3.).

seines letzten Zusages, daß der vorliegende Brief über das Purimfest (*ἡ προκειμένη ἐπιστολὴ τῶν πορπαλ*) von Eysimachus übersetzt worden sei; und wir können es unentschieden lassen, ob unter diesem Briefe das ganze griechische Buch Esther, oder bloß etwa der Brief Mordechai's hinter VIII. 13. gemeint sei, denn auch im letzten Falle wird wenigstens einer der Zusätze als Uebersetzung bezeichnet, und es kann dann der Schluß auf den gleichartigen Charakter der übrigen keinem großen Anstande mehr unterliegen. Sofort möchten wir nicht mit Adermann (1) u. A. viel Gewicht darauf legen, daß sich in den Briefen XIII. 1—7. und XVI. keine auffallende Spuren einer Uebersetzung entdecken lassen, und deshalb hier dem griechischen Text Originalität zuschreiben. Denn die griechische Uebersetzung des Buches Esther ist überhaupt etwas frei, und in sprachlicher Hinsicht besser als bei manchen andern Büchern des A. T., und auch wo sie anerkannt den hebräischen Text zur Grundlage hat, bieten einzelne Kapitel eben so wenig sprachliche Beweise für den Uebersetzungscharakter dar, als unsere Abschnitte. Wir werden daher jene Theile, wo ein hebräischer oder chaldäischer Text nicht gerade kenntlich herauschaut, um so weniger schon eben deshalb für Originalien zu halten haben, als ja nicht jede Uebersetzung auch in jedem Satze oder Abschnitte schon durch den sprachlichen Ausdruck sich als solche nothwendig zu erkennen geben muß.

#### §. 58. Zeitalter und Verfasser.

Aus der eben berührten Schlußnachricht des Buches erhellt, daß nicht bloß der noch vorhandene hebräische Text selbst, sondern auch die griechischen Zusätze schon im vierten Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra in's Griechische übersetzt waren. Wir brauchen daher zur Bestimmung der Abfassungszeit nicht erst darauf Gewicht zu legen, daß auch Josephus Flavius diese Zusätze kannte und wie die übrigen Theile des Buches Esther benützte (?). Was aber für ein Ptolemäus gemeint sei, kann gezweifelt werden, wenn gleich zur nähern Bestimmung noch gesagt wird, seine Gemahlin habe den Namen Kleopatra geführt; denn Gemahlinnen dieses Namens hatten mehrere Ptolemäer in Aegypten,

(1) *Introductio in libros sacros* v. T. pag. 335.

(2) *Antiqq. lib. XI. cap. 6.*



nämlich Ptolemäus Epiphanes, Ptolemäus Philometor, Ptolemäus Physkon und Ptolemäus Auletes. Die gewöhnliche Ansicht geht zwar dahin, daß Ptolemäus Philometor gemeint sei, weil Josephus gerade unter diesem und der Kleopatra den Dositheus in Aegypten thätig sein lasse<sup>(1)</sup>; allein ganz sicher ist dieses doch keineswegs, weil der von Josephus genannte Dositheus leichtlich ein anderer sein könnte, als der in jener Schlussnachricht erwähnte. Jedenfalls fällt aber ihr zufolge die griechische Uebersetzung der Zusätze und ihre Verbreitung in Aegypten noch in's Früheste der Ptolemäer.

Der Verfasser selbst läßt sich so wenig mit Sicherheit angeben als jener des noch erhaltenen hebräischen Buches Esther<sup>(2)</sup>. So viel jedoch erhellt aus der hebräischen oder chaldäischen Ursprache, daß keineswegs „ägyptische Juden diese apokryphischen Stücke geschmiedet haben“<sup>(3)</sup>, sondern ein palästinenfischer oder babylonischer Jude sie verfaßt haben mußte. Ohnehin haben jene, die einen ägyptischen Ursprung behaupteten<sup>(4)</sup>, keine einzige Erscheinung in demselben namhaft gemacht, die für solchen beweisend wäre. Andererseits ist es aber doch fast allgemeine Ansicht der Gelehrten, daß die Zusätze auch in ihrer ursprünglichen Form nicht von demselben Verfasser herrühren können, wie das noch erhaltene hebräische Buch Esther, und nur über das gegenseitige Verhältniß beider sind sie verschiedenen Meinung. Bessarion z. B. glaubte, die Geschichte der Esther sei zuerst nur summarisch angezeichnet und erst später von einem andern Verfasser ausführlicher beschrieben worden<sup>(5)</sup>, de Rossi dagegen hat vor einiger Zeit zu zeigen gesucht, daß die ausführlichere Geschichte älter sei, als die summarische, und von Mordechai selbst herrühre, der sie in chaldäischer Sprache geschrieben habe, und daß erst später die große Synagoge oder der hohe Rath zu Jerusalem sie in's Kurze gezogen, in die hebräische Sprache übersetzt und in

(1) Ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλεὺς ὄντων τὴν αὐτῶν Ἰουδαίους ἐπιδουλοῦσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυναμὸς ἦσαν Ὀρίαν καὶ Λοολθεὸς Ἰουδαῖοι (Contr. Ap. II. §. 5.).

(2) S. oben Th. II. Abth. 1. S. 258 ff.

(3) Bertholdt, Einleitung. VI. 2468.

(4) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 400 f. — Bertholdt, a. a. O.

(5) De verbo Dei. lib. I. cap. VII. §. 10.

dieser Gestalt in den Kanon aufgenommen habe <sup>(1)</sup>. de Rossi hat auch wirklich seine Ansicht sehr wahrscheinlich zu machen gesucht, und wie es scheint, nur nach einer einzigen Bedenkllichkeit gegen sie Raum gelassen. Es ist nämlich unter Voraussetzung derselben auffallend, daß der griechische Text, welcher das ursprüngliche und ausführliche Buch Esther wiedergeben soll, in allen Theilen, wo er mit dem verkürzten und summarisch gefaßten hebräischen Texte parallel geht, so durchgängig mit demselben zusammenstimmt, daß er nur wie eine etwas freie Uebersetzung davon erscheint, und sogar Einzelnes, was in einem Zusätze schon berührt war, noch einmal erwähnt, wenn nachher der hebräische Text darauf führt. Jedoch auch diese Bedenkllichkeit scheint sich leicht beseitigen zu lassen durch die Annahme, daß entweder der griechische Uebersetzer selbst neben dem ausführlichen Exemplar auch das verkürzte seiner Arbeit zu Grunde legte und sich, so weit es dem Inhalte nach mit dem ausführlicheren zusammentraf, danach richtete, oder daß ein Späterer seine Uebersetzung in diesen Theilen mit dem hebräischen Text in größere Uebereinstimmung zu bringen suchte. Durch diese Annahme fallen auch die meisten und bedeutendsten Einwürfe, die Bartholdt in einer ausführlichen Bestreitung der de Rossi'schen Ansicht vorgebracht hat <sup>(2)</sup>, von selbst weg. Einige Erheblichkeit könnte nur etwa noch dem Einwurf beigelegt werden, daß in den hebräischen Handschriften nicht sämtliche Zusätze des griechischen Textes sich finden, und daß auch selbst diese nicht einmal alle in dem Buch erwähnten Urkunden mittheilen <sup>(3)</sup>. Allein, daß der ausführlichere Text des Buches Esther gerade alle in demselben erwähnten Urkunden mitgetheilt haben müßte, wenn er überhaupt dergleichen mitgetheilt hätte, ist offenbar eine ganz unstatthafte Folgerung. Daß aber die hebräischen Bibelhandschriften, in denen sich einige dieser Zusätze finden, dieselben nicht vollständig enthalten, kommt nur daher, daß, nachdem die summarische Erzählung zu kanonischem Ansehen gelangt war, der ausführlichere Text bei neuen Abschriften in der Regel nicht mehr berücksichtigt und nur von Einzeinen noch etwa so weit aufgenommen wurde, als er gerade

(1) Cf. *Specimen variorum lectionum sacri textus etc.* pag. 113 sqq.

(2) Einleitung. VI. 2460 ff.

(3) Bartholdt, a. a. O. S. 2461. 2463.

der Aufnahme werth seien. Wenn außerdem noch behauptet wird, daß die Zusätze von verschiedenen Verfassern herrühren müssen, weil ihre Darstellungsweise ganz verschieden sei <sup>(1)</sup>, so gilt dagegen die schon oft gemachte Bemerkung, daß die Darstellungsweise nach dem Inhalte sich richte. Wer wollte auch im Ernst verlangen, daß sich in den Gebeten des dritten und in den Decreten des zweiten und fünften Abschnittes einerlei Darstellung finden müßte, wenn sie von einerlei Verfasser in das Buch Esther aufgenommen worden wären, und sofort aus der Verschiedenheit der Darstellung auf verschiedene Verfasser Folgerungen ziehen?

Es erscheint uns daher die de Rossi'sche Hypothese unter der angegebenen Modification als die einfachste und geeignetste, um die Entstehung der verschiedenen Texte bei unserem Buche zu erklären. Nur möchten wir nicht gerade darüber streiten, ob die erstmalige Aufschreibung dieser Geschichte hebräisch oder chaldäisch gewesen sei, und von Mordechai selbst, oder von einem Andern herrühre. Das angegebene Verhältniß beider Texte läßt sich in beiden Fällen festhalten, während für keinen von beiden hinlängliche Beweisgründe vorliegen. Sonach wären die Abschnitte zwar für älter zu halten als das hebräische Buch Esther, ihr Verfasser aber wie bei diesem unbekannt.

#### §. 59. Werth und Gehalt.

Ueber den Werth und Gehalt auch dieser Abschnitte wird meistens sehr nachtheilig geurtheilt, und dieselben nur für fabelhafte Ausschmückungen erklärt, womit „eine müßige und schreiblustige Hand die scheinbaren Lücken in dem Buche ausfüllen wollte“ <sup>(2)</sup>. Allein dagegen spricht schon die frühe Entstehung derselben und das enge Verhältniß, in welchem sie zu dem Inhalte des hebräischen Buches Esther stehen, welches ohne sie als unvollständig und lückenhaft erscheint <sup>(3)</sup>. Will man aber auch darauf kein Gewicht legen, so ist der Inhalt der Abschnitte schon für sich betrachtet keineswegs unglaublich oder unwahrscheinlich, sondern hat im Gegentheile innere Wahrscheinlichkeit und macht eben deshalb auch auf Treue und Glauben Anspruch, während die

(1) Bertholdt, Einleitung. VI. 2462.

(2) Bertholdt, Einleitung. VI. 2466. — Vergl. Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 483 ff.

(3) Cl. de Rossi, specimen variarum lectionum etc. p. 103 sq.

gegen verschiedene Einzelheiten vorgebrachten Einreden nur auf unhaltbarem Grunde ruhen.

Gegen den ersten Abschnitt nämlich wird gesagt, daß die Nachricht von Mordechai's Abstammung und Wegführung durch Nebuchadnezzar (Bulg. XI. 2—4.), auch II. 5. 6. sich finde, und also an ersterer Stelle überflüssig sei; daß ferner in diesem Abschnitte Mordechai schon im zweiten Jahre des Artaxerxes an dessen Hof komme (XI. 2. XII. 1.), nach II. 16. 19. aber erst in dessen siebentem Regierungsjahre nach Aufnahme der Esther in's königliche Harem, endlich daß das Rämische auch von Haman gelte, der überdies nach unserem Abschnitte ein Bugäer sei und dem Mordechai wegen der angezeigten Verschwörung zürne, während ihn der hebräische Text als einen Agagiten bezeichne (III. 1.) und seinen Zorn gegen Mordechai aus der verweigernden Aboration herleite (III. 4. 5.) (1). Allein die zweimalige Erwähnung derselben Sache erklärt sich aus der angegebenen Entsetzungsweise der beiden Texte von selbst. Sodann die Behauptung, daß schon im zweiten Jahre des Artaxerxes Mordechai an seinen Hof komme und Haman daselbst den Gipfel seiner Macht erreiche, beruht auf einer Mißdeutung; denn die Zeitbestimmung: *anno secundo, regnante Artaxerxe etc.* bezieht sich nur auf den nachher berichteten Traum Mordechai's, nicht auf die Entdeckung der Verschwörung, und verlegt somit nichts als jenen Traum in dieses zweite Jahr des Artaxerxes. Die zwei Gründe aber des Haman'schen Zornes gegen Mordechai schließen einander nicht aus; daß die Anzeige der Verschwörung Haman's Zorn entflammte, ist natürlich, daß aber die verweigernde Aboration die Flamme noch vergrößerte und zum vollen Ausbruch brachte, eben so leicht begreiflich, und daher auch erklärlich, daß der kürzere Bericht nur dieses Letztere hervorhebt. Daß endlich Haman ein Bugäer genannt wird, kann nichts gegen die Zuverlässigkeit des Abschnittes, sondern nur etwa gegen die Richtigkeit der griechischen Uebersetzung beweisen; denn auch wo der griechische Text den hebräischen zur Seite hat, wird Haman Bugäer genannt (III. 1.).

Von den beiden Decreten im zweiten und fünften Abschnitte wird behauptet, daß sie nicht zu den übrigen Theilen des Buches

(1) Eichhorn, Einleitung in die apokr. S. 480 f.

passen. Das Decret im fünften Abschnitte lege sogar dem Haman die Absicht bei, die persische Herrschaft auf die Macedonier übertragen, da doch Macedonien zu jener Zeit selbst in Griechenland noch unbedeutend war; und befehle überdies die Feier des Purimfestes allen Unterthanen des persischen Reiches (XVL 22.), da doch nach dem hebräischen Texte (VIII. 20. 32.) Mordechai und Esther nur die Juden dazu auffordern. Weil nun aber dieses Decret auf jenes im zweiten Abschnitt sich zurückbeziehe, so verliere eben dadurch auch jenes allen historischen Werth (1). Allein als Macedonier wird Haman auch IX. 24. bezeichnet, so daß in dieser Hinsicht das fragliche Decret mit jenen Theilen des Buches, die den hebräischen Text zur Seite haben, auf ganz gleicher Linie steht, und es sich hier höchstens nur wieder um eine unrichtige Uebersetzung handeln kann. Das Decret will jedenfalls nur sagen: Haman habe den König stürzen und die Herrschaft an sich reißen wollen, bezeichnet aber dieses als ein Übertragen der persischen Krone auf ein macedonisches Haupt, nachdem es einmal den Haman als einen Macedonier bezeichnet hatte. Gesezt nun, Letzteres sei unrichtig, was sich schwer wird beweisen lassen (2), so bleibt die Sache doch im Wesentlichen dieselbe, nur daß der Uebersetzer das Vaterland Haman's unrichtig angegeben hat. Daß aber das Edict allen Unterthanen des persischen Reiches die Feier des Purimfestes vorschreibe, ist unrichtig; es schreibt ihnen nur ein Freudenfest vor zum Andenken an die Rettung des Königs und der königlichen Familie aus einer verderbendrohenden Gefahr. Ganz verschieden von diesem Feste war aber das Purimfest, zu dessen jährlicher Feier Mordechai und Esther die Juden ermahnen. Damit ist zugleich auch der Grund beseitigt, der gegen das Decret im zweiten Abschnitt vorgebracht wurde.

Gegen den dritten, vierten und sechsten Abschnitt werden seit einiger Zeit keine bestimmten Einwendungen von Erheblichkeit mehr vorgebracht, sondern nur im Allgemeinen versichert, daß sie bloß sagenhaften Inhaltes seien, und, wie überhaupt diese Zusätze, schon durch die häufige Erwähnung des göttlichen Namens sich

(1) Eichhorn, a. a. O. S. 492 f.

(2) Durch die persischen Namen, wie Eichhorn meint, läßt es sich keineswegs beweisen (vergl. Dan. I. 7.), und eben so wenig durch Haman's Abstammung von Agag.

als Dichtung verrathen, indem sie offenbar für den gänzlichen Mangel dieses Namens im hebräischen Buche einen Ersatz geben wollen (¹). In ersterer Hinsicht können wir jedoch diese Versicherung kaum noch einer großen Berücksichtigung werth achten, weil sie sich nicht näher zu begründen weiß und darum wenigstens als willkürlich erscheint. Wir vermögen im Gegentheil in den Gebeten Mordechai's und Esther's nur die größte innere Wahrscheinlichkeit zu finden, sofern sie ganz im Geiste der Personen gehalten sind, denen sie zugeschrieben werden, und auch ganz zu ihrer Lage passen. Eben so steht im vierten Abschnitte die Beschreibung der Art und Weise, wie Esther vor dem König erschienen sei, ganz im Einklange mit dem, was auch sonst von den dießfalligen Sitten und Gebräuchen am alten persischen Hofe bekannt ist. Und selbst das Benehmen des Königs beim Empfange der Esther ist gar nicht unwahrscheinlich, sondern vielmehr seinem sonstigen Charakter, wie er auch im hebräischen Buch Esther erscheint, ganz angemessen. Was aber das häufige Vorkommen des göttlichen Namens in den Zusätzen betrifft (²), so spricht dieses nicht stärker gegen letztere, als gegen jene Theile des griechischen Buches Esther, denen der hebräische Text zur Seite steht. Denn auch hier kommt *κύριος* und *θεός* wiederholt vor (vergl. II. 20. IV. 8. VI. 1. 13.), und dagegen in den Zusätzen keineswegs so oft, als jene Bemerkung meinen lassen will. Im zweiten Zusatz z. B. findet es sich gar nicht, im ersten und vierten nur je zweimal, im fünften viermal, und nur im dritten ziemlich oft, wo es aber auch in den beiden Gebeten ganz an seinem Platze ist und gar nicht als eine erhebliche Abweichung von den übrigen Theilen des Buches betrachtet werden darf.

#### §. 60. Alte Uebersetzungen.

Die lateinische Uebersetzung in der Vulgata rührt, wie schon bemerkt wurde, von Hieronymus her, und hat den griechischen Text der LXX zur Grundlage. Außer diesem existirt noch ein anderer griechischer Text, den Usser herausgegeben hat (³), und

(1) Eichhorn, a. a. D. S. 486. — Bertholdt, a. a. D. S. 2462. 2466. — de Wette, Einleitung. S. 277.

(2) Jahn, Einleitung. II. 886. — Bertholdt, Einleitung VI. 2401 f.

(3) Jacobi Usserii Armachani de Graeca Septuaginta interpretum versione syntagma etc. Lond. 1655. p. 111 sqq.

der von dem alexandrinischen mehrfach abweicht, jedoch im Ganzen nur so, daß beide am natürlichsten als verschiedene Uebersetzungen eines und desselben Originals sich ansehen lassen. Ob übrigens der LXX'sche Text wirklich die Uebersetzung Theodotion's sei, wie auch vermuthet worden ist (1), lassen wir inzwischen dahingestellt sein.

Sonderbarer Weise versichern Eichhorn, Bertholdt u. A. (2), daß man in der Londner Polyglotte auch eine syrische und arabische Uebersetzung von diesen Zusätzen besitze und charakterisiren dieselbe sogar etwas näher. Allein eine arabische Uebersetzung des Buches Esther findet sich in der Londner Polyglotte gar nicht, weder vom hebräischen Text noch von den griechischen Zusätzen, und eine syrische bloß vom hebräischen Text mit Uebergang der Zusätze, von denen sogar ausdrücklich bemerkt wird, daß sie in den syrischen Handschriften sich nicht finden (3).

Die armenische Uebersetzung aus der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts hat den griechischen Text der LXX zur Grundlage, und giebt ihn meistens wörtlich und im Ganzen durchweg getreu und richtig wieder. Kleine Abweichungen kommen zwar öfters vor, sind jedoch selten von Erheblichkeit, zuweilen sogar von der Art, daß man ihnen oder dem Text, den sie wiedergeben, vor dem jetzigen den Vorzug geben möchte. Erläuterungen sind selten, wie z. B. gleich Anfangs die Bemerkung, daß *ḥan* mit dem armenischen *areg* (*արեգ* = groß, oder Licht) gleichbedeutend sei, und von beträchtlichen Erweiterungen des griechischen Textes findet sich nur ein einziges Beispiel 14, 5. (Vulg.).

(1) Cf. Fabricii Biblioth. græc. ed. Harles. Vol. III. p. 742.

(2) Eichhorn, Einleitung in die apokr. B. 508. — Bertholdt, Einleitung. VI. 2470.

(3) — „in Hebrais aut Syris codicibus non extant“ (Biblia sacra Polyglotta etc. Lond. 1657. IV. p. 89.).











